

أم البراهين



صاحبة

مكتبة

شرح أم البراهين

تأليف

محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي

(١٢٣٠ هـ)

وهمشه: «شرح أم البراهين»

لسيدى محمد بن يوسف السنوسى الحسى

الطبعة الأخيرة

مطبعة مصطفى البابى الحلبي وأولاده بمصر

١٣٥٨ هـ - ١٩٣٩ م - ٢٢١





العباد فإن كان إخباراً من الله فليس المعنى على ذلك بل المعنى باسم الله كان كل شيء ومنه تكون الأشياء وهذا يستلزم إصافه بجميع الصفات تكون الباء مشيرة لجميع الصفات كذا ذكر بعض أئمة التفسير . ثم إن المحذوفات للفترة في القرآن كالتعلق للفترة بسملة الكتاب العزيز الذي هو أَوْ أَوْتَاوْنَا الذي هو من كلام الحوادث قبل أن يسم القرآن وقيل إنه ليس منه وفي كل نظر أما الأول أعني جملة من القرآن فيلزم عليه تأليف القرآن من الحوادث والتقديم والركب من التقديم والحادث حدث فيلزم أن القرآن حدث ويلزم عليه أيضاً تأليف القرآن من المعجز وهو كلام الله وغير المعجز وهو التعلق للفترة والركب من المعجز وغير المعجز فيلزم أن القرآن غير معجز وأما الثاني أعني جعل للقرآن من غير القرآن فيلزم عليه احتياج القرآن لغيره ولاخفاء أن ذلك قص . وأجيب من طرف الأول القائل إنها من القرآن بأن الكلام هنا في القرآن اللفظي لا أنك أن القرآن اللفظي بجميع أجزائه حادث فلا عذر في لزوم المحذور ويدفع الإراد الثاني بمنع كون الركب من المعجز وغير المعجز غير معجز وسندلتع أن مجموع القرآن وكل سورة منه وكل ثلاث آيات منه معجز مع أن الآية والآيتين غير معجز . وأجيب من طرف الثالث بأنها ليست من القرآن وهم الأكثر بأننا لا نسب احتياج القرآن إليه من حيث تعلم المعنى به حتى يكون نقصاً بل في إزوال القرآن مع هذه التقديرات كمال الكمال لأن حذفه إنما هو لاقتضاء المقام حذفه وهذا هو عين البلاغة والبلاغة كمال لاقتصا والتقص النعوى غير مضر فظهر أن تلك التقديرات مرادة لله لا مقولة له . بقى شيء آخر وهو تحقيق الخبر والإنشاء في الجملة للفترة بها بسملة من قولنا أُولَئِكَ مَسْتَعِينَا أَوْ مَتَرَكْنَا بِسْمِ اللَّهِ الْحَالِ . وحاصله أن قولنا متبركاً أَوْ مَسْتَعِينَا حال من فاعل أُولَئِكَ وقد تقرر أن الحال قيد في عاملها فهنا مقيد وقيد . والأول خبر لصدق حد الخبر عليه وهو ما يتحقق مدلوله بدون ذكر دلاله ولا شك أن التأليف يتحقق خارجاً بدون ذكر أُولَئِكَ . والثاني إنشاء لصدق حد الإنشاء عليه وهو ما يتحقق مدلوله بذكر دلاله فقط ولا شك أن كلاماً من الاستعانة والتبرك لا يتحقق مدلوله بدون ذكر اللفظ الدال عليه وهو قولنا مَسْتَعِينَا أَوْ مَتَرَكْنَا فصدق لك على الخبرية والإنشائية في جملة البسملة وسقط استشكل كونها إنشائية بأن شأن الإنشاء أن لا يتحقق مدلوله بدون ذكر اللفظ الدال عليه والأمر هنا ليس كذلك لتحقق التأليف بدون ذكر أُولَئِكَ وكونها خبرية بأن الخبر شأنه تحقق مدلوله بدون ذكر اللفظ الدال عليه وما هنا ليس كذلك لأن الاستعانة مثلاً لا يتحقق مدلولها بدون ذكر اللفظ الدال عليها والقول بأن الجملة تجملها إنشائية تبعاً لإنشاء التعلق غير مديد لكونه فضلة (قوله الحمد لله) الكلام على الحمدلة كالصلاة على البسملة في الأشتار ولكن لا بأس بالتعرض لشيء . وهو أن آل في الحمد قيل إنها للمهد وقيل للاستراق وقيل للجنس وعلى الأول فالعهد إما حمد الله وعليه فيقدر الخبر من مادة الاختصاص أو الاستحقاق أي الحمد مختص بالله أَوْ مَسْتَحَقٌّ لله ولا يصح تقديره من مادة الملك لأن حمد الله قديم والتقديم لا يملك وأما حمد من يتدبره وهو حمد الله وحمد أنبيائه وحمد أوليائه وعليه فيصح تقدير الخبر من مادة الملك كما يصح تقديره من مادة الاختصاص والاستحقاق لأن العهد حيث هو الهيئة المجتمعة من حمد الله وحمد غيره وهي مركبة من تقديم وهو حمد الله وحادث وهو حمد غيره والركب من التقديم والحادث حدث والحادث يصح تعلق الملك به وكذا يصح تقدير الخبر من أي مادة من المواد الثلاث المذكورة على جعل آل للاستراق أو الجنس ثم إن جملة الحمدلة يصح أن تكون خبرية لفظاً ومعنى ويحصل الحمد بها ولا يقال الأخير عن حصول الشيء ليس ذلك الشيء لأننا نقول لا نسب أنه كذلك مطلقاً وإنما يكون كذلك إذا كان الإخبار ليس من جزئيات الخبر عنه كافي قلم يذ فان الأخبار بالقيام ليس من جزئياته أما إذا كان الإخبار عن الشيء من جزئياته فلا يكون كذلك كما في قولنا الخبر يحتمل الصدق والكذب

وكون الاخبار فيما نحن فيه من هذا القليل ظاهر لصدق تعريف الحمد عليه ويصح أن تكون إنشائية .  
 واستشكل بأنه لا يمكن من العبد أن ينشئ اختصاص الله بالحمد أو استحقاقه إياه . وأجيب بأن المراد  
 بكونها إنشائية أنها لانشاء الثناء مضمونها لا أنها لانشاء مضمونها مضمونها هذه الجملة الاختصاص  
 المذكور إن قدر الجبر من مادة الاختصاص أو الاستحقاق المذكور إن قدر من مادة الاستحقاق وألفه فمفهومها  
 فهو ثبوت ذلك الاختصاص لله وظاهر أن المضمون المذكور لا يمكن من العبد إنشاؤه بخلاف الثناء مضمونها  
 أي ذكر تلك الجملة والاثبات بها فهو ممكن وعلى هذا فحمد الشارح هو الاثبات بتلك الجملة لانض الجملة (قوله  
 الواسع) مأخوذ من السعة وسعة الشيء كثرة أجزائه في الجود إن فسر إعطاء ما ينبغي لمن ينبغي على وجهه ينبغي  
 أي لا تعرض كالمحس ولا لموضوع كان حصة فعله أو قولهم لمن ينبغي أخرجه ما لو أعطى كتابا لمن لا يستفهم به  
 لا بمطالعة ولا بغيره وقولهم على وجهه ينبغي أخرجه به الاعطاء لعرض أو لموضوع فلا يكون جودا وإن فسر الجود  
 عبدا إفادة أي إعطاء ما ينبغي لمن ينبغي على وجهه ينبغي كان صفة ذات لأن المراد بالبداء المذكور القدرة  
 والارادة وعلى كل من التفسيرين في الكلام استعارة تبعية وتقررها على الأول أن يقال شئت كثرة أفراد  
 الاعطاء الذي هو أمر على بكرة أجزاء الشيء بجامع مطلق الكثرة واستعراصه الشيء به وهو لفظ السعة  
 للشيء واشتقاقه واسم بمعنى كثير الاعطاء التي هي أفراد الاعطاء الذي هو الجود وعلى هذا يكون المعنى  
 الحمد الكثير الجود أي الكثير أفراد جوده أي التصف بكثرته أفراد جوده وتقررها على التفسير الثاني  
 أن يقال شئت كثرة صفات القدرة والارادة بكثرته أجزاء الشيء بجامع مطلق الكثرة واستعراصه الشيء به  
 وهو لفظ السعة للشيء واشتقاقه واسم بمعنى كثير صفات القدرة والارادة وعلى هذا يكون المعنى الحمد  
 التصف بكثرته صفات قدرته وإرادته . ثم إن الواسع نعت لله واسم الفاعل إضافته لفظية لا حيدية تعريفا  
 فيكون نكرة فلا يصح جعله نعتا للعرفة . وأجيب بأنه ملاحظ فيه الدوام فيكون صفة مشبهة وهي تعرف  
 بالاضافة وهذا الاعتبار يصح جعله نعتا للعرفة (قوله والعطاء) هو اسم مصدر بمعنى الاعطاء وعطفه على  
 الجود من عطف السام على الخاص إن أريد بالجود الاعطاء المخصوص أي إعطاء ما ينبغي الخ ومن عطف  
 الناصر أو الصفة على الموصوف وإن أريد بالجود مبدأ إفادة ما ينبغي الخ وذلك لأن مبدأ إفادة ما ينبغي  
 عبارة عن القدرة والارادة والاعطاء تعلق القدرة بالشيء المعطى وهو تابع لتعلق الارادة به بحسب  
 تعلقنا ولا شك أن التعلق صفة للبداء بهذا المعنى قد تدبر (قوله الذي شهد) نسخة للؤلؤ قال  
 شيخنا للؤلؤ بالياء لا ككتاب فاعله التأنيث من مكتب التأنيث من المضاف إليه وشهد مأخوذ  
 من الشهادة وهي الاعتراف والاقرار بالان للباطني لما في القلب لأنها لا يعتد بها إلا إذا كانت كذلك  
 وقوله وجوب افتقار الخ قائل شهد ولا يخفى أن الشهادة بالمعنى المذكور لا تستدعي حقيقة إلا للعقل  
 وحينئذ فيكون إسنادها لوجوب الافتقار مجازا عقليا ويصح أن تجعل في التركيب تجوزا لمعنا إما  
 في السند على أنه استعارة تبعية بأن شبه الدلالة بمعنى الشهادة المذكورة ويستعراصه المشبه به وهو  
 لفظ الشهادة للشيء ويشق منه شهد بمعنى دل أو على أنه مجاز مرسل تبين من إطلاق اسم اللزوم  
 وإرادة اللزوم لأن الشهادة يلزمها الدلالة فأطلقت وأريد منها لازمها وهو الدلالة واشتق منها شهد بمعنى  
 دل وإمام السند إليه على أنه استعارة بالكناية بأن شبه وجوب الافتقار بمقتضى تاتى منه الشهادة على  
 طريق الاستعارة بالكناية وشهد تخييل (قوله بوجوب وجوده) يصح أن تكون إضافة الوجوب  
 للوجود حقيقة (والمراد بوجوب وجوده علم قبول وجوده للافتقار) يلزم من الشهادة بوجوب  
 الوجود الشهادة بالوجود ويصح أن تكون الاضافة من إضافة الصفة للموصوف أي بوجوبه الواجب أي  
 الذي لا يقبل الافتقار ويلزم من الشهادة بوجوبه الواجب الشهادة بالوجوب . واعلم أن التحقيق أن

واسع الجود والدا  
 لى شهدت بوجوب  
 جوده

الوجود صفة اعتبارية لآل كاقيل به وليس نفس ذات الوجود وأن قول الأشعري الوجود عين  
 للوجود المراد منه أن الوجود ليس صفة ثابتة في الخارج زائدة على الذات فلا ينافي أنه صفة اعتبارية  
 وبهذا ظهر أن إضافة وجود الضمير على معنى اللام أو أنه من إضافة الصفة للموصوف لأن إضافة الشيء  
 لنفسه (قوله ووحدايته) عطف على وجوب وجوده (أو أثر الوجدانية بالذكر إشارة إلى أن دليلها  
 عقلي كالمحقق خلافا لمن قال إنه سمعي) (قوله وعظيم جلاله) يطلق الجلال على ما يقابل الجلال  
 كقولهم هذه الصفة صفة جلال وهذه الصفة صفة جمال فيكون المراد بصفة الجلال الصفة الدالة على  
 البطش والتهم ولا كجبار وقهار ومتنهم (والمراد بصفة الجلال الصفة الدالة على البسط كإسقاط ورحمن  
 وغفور الخ) ويطلق الجلال على عظمة الله سبحانه وتعالى (وهي اتصافه بصفة الكمال جلالية وجمالية  
 لأنها من الصفات الجامعة وهو المراد هنا) حيث تدرك الازدواج من إضافة الصفة للموصوف أي  
 وعظمته العظيمة وإنما وصفها بالعظم لأن العظمة مقولة بالتحريك وشهادة افتقار الكائنات  
 بالعظمة من حيث شهادتها بالصفات المسماة بها فيكون مشيرا إلى أن دليل الصفات عقلي لكنه  
 يخرج من الصفات السمع والبصر والكلام وكونه سمعيا وبصريا ومتكلميا فإن دليلها سمعي فإن  
 قيل يدخل في الشهادة بالعظمة الشهادة بالوجدانية فلم أفردا بالذكر؟ قلت أفردا بالذكر للتصريح  
 بأن دليلها عقلي ردًا على المخالف القائل بكفاية الدليل السمعي فيها (قوله وجوب افتقار الخ) الافتقار  
 الاحتياج وإضافة وجوب الافتقار لإحاطة أوسع من إضافة الصفة للموصوف أي افتقارها الواجب .  
 واعلم أنه وقع خلاف في منشأ افتقار العالم الذي هو الكائنات إلى الصانع فتبين حدوثه أي وجوده  
 بعد العدم وقيل إمكانه أي أسواء طرفي الوجود والعدم في حقه وقيل حدوثه وإمكانه وقيل حدوثه  
 بشرط الإمكان وقيل بالعكس (قوله الكائنات) جمع كائنة وهي للتجدد بعد عدم ذاتا كان أوصفاً  
 كانت الصفة وجودية أو حالاً لأن الحق أن القدرة تتعلق بالأحوال كآبائي (قوله كلها) تأكيده أن  
 به دفعا لما يتوهم من أن آل في الكائنات الجنس (قوله في الأرض والسماء) صفة للكائنات أي  
 الكائنات المستقرة في الأرض والسماء والمراد جنس الأرض وجنس السماء للتحقق في أفرادها . فإن  
 قيل إنه يخرج من ذلك نفس الأرض والسماء وكذا ما فوقهما وما تحتهما . فالجواب أن المراد  
 بالأرض جهة السفلى وبالسماء جهة الملوء، وحيث يدخل في الكائنات المستقرة في جهة السفلى  
 جميع ما حل فيها من الأرض وما فوقها وما تحتهما ويدخل في الكائنات المستقرة في جهة الملوء جميع  
 ما حل فيها من السماء وما فيها وما فوقها وما تحتهما مما هو في الجوز (قوله العزيز) هو عديم المثال الذي  
 لا نظير له من عز الشيء إذا عدم مثاله ونظيره وقيل العزيز هو المرتفع عمالاً يليق به من عز الشيء ارتفع  
 عمالاً يليق به وعلى كلا القولين فالعز من أسماء التنزيه وقيل القادر الذي لا معارض له من عز إذا غلب  
 ولا يكون غالباً إلا من هو كذلك وعلى هذا فيكون معناه مركباً من وصفين أحدهما وجودي والآخر  
 سلبى ولا يحظر فيه فالواضع اعتبر مجموع الوصفين ووضع لمبا لفظ عز عز كوضع لفظ إنسان لمجموع  
 الحيوان الناطق وقيل إن العزيز معناه القوى الشديد من عز إذا جرى واشتد ومنه قوله تعالى - فزونا  
 بشاك - وقيل العزيز هو الذي لا يرام ولا يطلب فيدرك (قوله الذي عز) أي تزه وارتفع (قوله  
 في ملكه) بضم الميم السلطنة وهي التصرف بالأسر والهي وأما الملك بكسر الميم فهو الاستيلاء على شيء  
 خاص وقد يطلق الملك بالضم على العالم الظاهر كما يطلق للملكوت على العالم الخفي وهو خال من ضمير عز  
 أي عز حاله كونه كائناً في ملكه (وفي نصيره) أي إشارة إلى تمكنه من التصرف بملكه بما يحسن  
 التصرف الذي هو الملك طرفه ولا يخفى ما فيه من التجوز وفي بعض النسخ عز ملكه باسقاط في على

ووحدايته وعظيم  
 جلاله وجوب افتقار  
 الكائنات كلها إليه  
 في الأرض والسماء  
 العزيز الذي عز في  
 ملكه

أن ملكه قاعل عز وكل من المستحقين صحيح (قوله عن أن يكون) متعلق بمن تضمنته معنى نزهة أو بحال محذوفة أي حاله كونه منزها الخ (قوله في تدبيره) التدبير إن أنصف إلى العبد كان معناه النظر في عواقب الأمور وأنصف إلى الله كنهنا كان معناه إيجاد الشيء على وجه حكم متقن . فإن قلت كلامه يوم أنه لم ينزهه عن أن يكون له شريك في إيجاد شيء للإحكام فيه ولا إتيان مع أنه نزهه عنه أيضا فكان الأولى حذف قوله في تدبيره ما . أجب بأنه يرتكب التجريد في التدبير بأن يراد منه مطلق الإيجاد كان على وجه حكم أم لا وإن كان فعل الله لا يكون إلا عكسا أو يجب بأن الشريك لو وجد لا يكون إلا مدبرا كإبليس من بهان الوحدة فلا يكون فعله إلا عكسا متقنا وحيث أنه في تقديره لو وجد الشريك فلا يتأتى اشتراكهما في إيجاد شيء لإحكام فيه ولا إتيان لأن كلامهما مدبر فلا إيهام في كلامه تأمل وبهذا ظهر لك أن قوله عز الخ في الشريك في الأفعال (قوله تعالى الله) أي نزهه وارتفع عن الشراكة إن قيل لأجله لهذا مع ما قبله . قلت ما سبق في الشريك في الأفعال وهذا في الشريك في الذات والصفات . وأق بهذا مفرعا له بالفاء على ما قبله وهو قوله الذي عز الخ إشارة إلى أنه يلزم من في الشريك في الأفعال في الشريك في الذات والصفات لأنه لو وجد له شريك في الذات والصفات لشاركه في الأفعال والعرض في الشريك في الأفعال وبهذا ظهر لك سر الأتيان بالفاء المؤذنة بتفريع ما بعدها على ما قبلها (قوله الرحمن) سلك فيه طريق الترتيق والأكثر طريق التبدل كافي بالبسلة وإنما كان صنيعه هناما الترتيق لأن الرحمن (معناه) للتم بدقائق التمس والرحمن (معناه) للتم بجلالات التمس وقد سبق أنهما مأخوذان من الرحمة وهي رقة القلب للتفضية لأرادة التفضل والاحسان وهي هذا المعنى محالة في حق الله فتعريف حقه باعتبار مسبها القريب وهو إرادة الاحسان أو البعيد وهو الاحسان فهي على الأول صفة ذات وعلى الثاني صفة فعل فمعنى الرحمن الرحيم على الأول (مراد بالانعام) وعلى الثاني (بمعنى) على جهة المجاز المرسل التنبه حيث أطلق اسم السبب وهو الرحمة وأريد للسبب الذي هو إرادة الانعام وأنفس الانعام واشتق من الرحمة بهذا المعنى رحمن رحيم بمعنى مراد الانعام أو منتم فقد جرى التجوز في المشتق تبعاً لجر يانه في أصله وهو المصدر وك جعل الرحمن الرحيم من قبيل الاستعارة التخييلية بناء على أنه لا يشترط فيها التركيب كما مر ذلك (قوله الذي عمت) أي تملت فهو من العموم بمعنى الشمول لا بالمعنى للصلح عليه وهو استراق اللفظ للمعنى الصالح له من غير حصر (قوله نعمه) جمع نعمة بمعنى للنعمة به والمراد به هنا نعمة الوجود والوجود من حيث تعلقه بالعالم كله وجزئياته وجود زيد ووجود عمرو ووجود بكر مثلاً وحيث فالجمع باعتبار تلك الجزئيات ويصح أن يراد بالتم الانعامات المتعلقة بوجود العوالم كالانعام بوجود زيد والانعام بوجود عمرو وهكذا فالجمع ظاهر قيل الأولى أن يعبر بالرحمة بدل التمس بأن يقول الذي عمت رحمة العوالم لما اشتهر من أن الرحمة تم المؤمن والكافر قال تعالى سور حتى وسعت كل شيء مؤنة خاصة بالمؤمن ولانتم الكافر إذ شرطها سلامة العقوبة كاذن به إلى الأشعي ومن ثم قيل لانهمة لله على كافر إلا أن يقال أراد بالنعمة الرحمة على سبيل المجاز بقرينة الرحيم الرحمن وذكر بعضهم أنه لا يشترط في النعمة سلامة العاقبة بل لكل ملائم للطبع فهو نعمة سواء كانت تحمد عاقبته أو لا وحيث فلا يجوز إذ الرحمة والنعمة على هذا مترادفان (قوله العوالم) بكسر اللام جمع عالم فتحته وهو اسم لمجموع ما سوى الله وصفاته . إن قلت إذا كان العالم اسم لما ذكر كيف يجمع مع أنه لم يوجد له فردان . قلت أجب بعضهم بأن النصف استعمل العوالم في الأفراد مجازاً بقرينة مقام التناء هذا والذي حقيقه بعضهم أن العالم اسم للقدر المشترك بين كل جنس وكل نوع وكل صنف يقال عالم الحيوان وعالم الإنسان وعالم الجن وعالم البربر وأول التارة والقدر المشترك بين المذكورات هو شيء سوى الله وصفاته وحيث فالجمع ظاهر لأنه باعتبار الأجناس والأنواع

من أن يكون له  
شريك في تدبير شيء  
تأتمن الله وجل  
وعز عن الشراكة  
الرحمن الرحيم الذي  
عمت نعمة العوالم كلها

والأنصاف (قوله فلا غلص) أى خلوص (قوله لكأن) أى لواحد من الكائنات عن تلك  
 النعماء والنعماء بفتح النون قيل إنه جمع نعمة كالتيم وقيل إنه مفرد مرادف للنعمة ويرد على  
 الأول أن قضية كلامه حيث عبر بالنعماء التى هى جمع أن كل واحد قام به وجودات متعددة  
 بناء على ماسبق من أن المراد بالنعماء التى عمت العوالم نعمة الوجود أو إنعامات متعددة مع أنه إنما  
 قامت به نعمة واحدة وهى نعمة الوجود أو الانعام بالوجود على ماسبق . ويجب أن المراد بالنعماء  
 الجنس من حيث تحققه في فرد ويرد على الثانى أن اللشار له بقوله تلك النعماء التى السابقة وقد  
 تقدمت جمعا فكيف تصح الإشارة إليها بتلك . ويجب أن المراد بالشار إليه مفرد التيم فيما سبق  
 وصحت الإشارة للفرد مع عدم تقدمه من حيث تضمن الجمع لفرد وكأنه قال لا غلص لواحد من  
 فرد من أفراد التيم السابقة فتدبر (قوله الواسع) قيل معناه الذى وسع غناه كل فقير أى العطي  
 لكل فقير والأحسن أن يقال إن معناه الذى كثر تعلقات قدرته بالنعم به لا بما فيه هلاك أو مشقة  
 وقد سبق ما فيه من الاستعارة فلا تغفل (قوله الكريم) قيل معناه ذو الاعطاء وقيل ذو القدرة  
 التامة على الاعطاء فعلى الأول يكون الكريم صفة فعل وهى الاعطاء وعلى الثانى صفة ذات وهى  
 القدرة على الاعطاء (قوله بالإيجاد) أُل للاستغراق أو عوض عن المضاف إليه أى بإيجاد كل شئ  
 والإيجاد هو إخراج الشئ من العدم إلى الوجود كان ذلك الشئ ذاتا أو صفة أو فعلا اضطرابا  
أو اختياريا وفى قوله بالتفرد بالإيجاد رد على المعتزلة في قولهم العبد يخلق أفعاله بنفسه الاختيارية (قوله  
 فلا يستطاع شكر نعمه) أى الشكر عليها والمراد بالنعم الواقعة في مقابلاتها الشكر الانعامات لا التيم به  
 لأن التناء على الأول بلا واسطة بخلاف التناء على الثانى فإنه بواسطة الانعام وما كان بلا واسطة أولى  
 مما كان بواسطة وقوله فلا يستطاع الخ مفرع على قوله التفرد بالإيجاد ووجهه أن شكر النعمة  
 متوقف على الإلمام به والاقدار عليه وعلى اللسان أو القلب أو الجوارح الذى هو مورد الشكر وكما  
 من جملة التيم فلا يمكن الشكر على نعمة من نعمه إلا بنعمة سابقة عليه فقوله إلا بما أى بإلهام  
 وإقدار عليه وقلب أولسان أو جوارح تلك الأشياء من جملة نعمه بمعنى التيم به (قوله الجماء) أى  
 الكثيرة فيه إشارة إلى كثرة نعم الله تعالى قال الله تعالى - وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها - (قوله  
 التنى) قيل هو الذى لا يقتصر لشيء ولا يحتاج له وعلى هذا فالتنى صفة سلبية وهى عدم الاقتدار لشيء  
 والظاهر أن التنى هو التصف بصفات الكمال ومن لوازم ذلك عدم الاقتدار لشيء من الأشياء (قوله  
 القدوس) أى للبر من العيوب والنقائص فهو صفة سلبية واعلم أن التبرئة من النقائص من لوازم الانصاف  
 بالتنى الطاق لأن من قام به نقص احتاج لما يكمله فلا يكون غنيا (قوله فلا وصول الخ) مفرع على قوله  
 التنى القدوس لأنه إذا كان كذلك فلا يتم إلا بمحض الفضل إذ لو وصل شئ من نعمه لأحد بغير اختياره  
 كان غير تامر الإرادة فيكون ناقصا فلا يكون غنيا غنى مطلقا ولا قدوسا والقرص أنه غنى قدوس (قوله  
 إلى شئ من فضله) أى من نعمه التى تفضل بها فالمراد بالفضل ما تفضل به (قوله إلا بمحض فضله) المراد  
 بالفضل هنا الإحسان والزيادة من إضافة الصفة للوصف أى إلا بفضل المحض أى الخالى عن القرص  
 والعوض والجبر (قوله تعالى ربنا) أى ارتفع وترده عن الأغراض وهذه الجملة متفرعة في التنى على  
 قوله التنى فيكون ذلك من لوازم التنى أيضا (قوله عن الأغراض) جمع غرض وهو العلة الباعثة على  
 الفعل كالعلة في حذر البر وهى الانتفاع بمائه (قوله وعن الأعوان) جمع عون بفتح العين  
 وسكون الواو بمعنى معين (قوله والوكلاء) جمع وكيل وهو من أقام مقام غيره في التصرف  
 في أمور ذلك الغير لاحتياجه (قوله والوزراء) جمع وزير من الوزر بكسر الواو أى البقل وهو

ولا غلص لكأن  
 عن تلك النعماء  
 الواسع الكريم التفرد  
 بالإيجاد فلا يستطاع  
 شكر نعمه إلا بما هو  
 من نعمه الجماء التنى  
 القدوس فلا وصول  
 إلى شئ من فضله  
 إلا بمحض فضله تعالى  
 ربنا وجلت عن  
 الأغراض وعن  
 الأعوان والوكلاء  
 والوزراء

الأمر الثاني سمي الورير به سبحانه قل للآل أي ما يثبت عليه أو من اللزورة وهي العاونة سمي  
 الورير به لمأوته للآل (قوة تحمده) أي صفه يجمع صفاته وهي جملة خبرية لفظاً إنشائية معنى  
 أي نقضى التناء عليه بجميع صفاته لأجل. نعم لا تخصي فهي لإنشاء التناء بضمونها لأن الحمد به إنما  
 يتحقق بهذا اللفظ لأن التناء مضمونها فاندفع ما قبل جملها إنشائية مشكل لأن التناء ما فوق حصول  
 مضمونه على التلقين به وحيث قد يترتب أن الحمد على نعم لا تخصي لم يتحقق في الخارج قبل التلقين تلك الجملة  
 وهو باطل وليست خبرية لفظاً ومعنى لأن الحمد ليس قصده الأخبار عن حمد يحصل منه في الحال أو  
 الاستقبال كاهو شأن للضارع الخبري وادعى بعضهم جواز ذلك بناء على أنها حكاية عن نفسها كافي  
 أنكم خبراً عن نفسه بالكلم (و) جمع بين الجملتين الاسمية والفعلية اقتداء بقوله صلى الله عليه وسلم  
 «الحمد لله تحمده» ونسبته «ووجه تقديم الاسمية على الفعلية في الحديث أن مضمون الجملة الأولى علة  
 في صدور الجملة الثانية أي تحمده لأنه مستحق للحمد ووجهه في المصنف وكذا في الحديث أيضاً أن الحمد  
 بالجملة الاسمية ثناء بصفة واحدة وهي اختصاصه بالحمد أو استحقيقه له أو ماله كنيته له فيكون الحمد بها  
 من قبيل اللزود والحمد بالجملة الفعلية ثناء بجميع الصفات فيكون من قبيل التركب والفرق مقدم على  
 التركب طبعاً مقدم وضماً ليوافق الوضع الطبع أو يقال قدم الاسمية لأنها أخص من الفعلية لأن الاسمية  
تدل على مجرد حصول الحمد وأما الفعلية فتدل على كثرته لأنها تفيد التجدد وقوله الخاص يؤخر يعني  
 في التبع وأما في غيره فيقدم وأتى بالنون الدالة على العظمة مع أن مقام الحمد مقام تدليل وانكسار إظهاراً  
 للمزدهور وهو تعظيم الله حيث جملة من العلماء العاملين وهو من التحدث بالنعم وهو أفضل من ارتكاب  
 التذلل والخضوع والانكسار عند المحدثين وإن كان الأمر بالعكس عند الصوفية أي فعندهم التواضع  
 والانكسار أفضل من التحدث بالنعمة ويحتمل أن تكون النون للتعظيم ومعه غيره وأتى بها لكمال  
 شفقتي على إخوانه حيث أشر بهم معه في هذا الحمد أو للشارة إلى أن حمد الله عظيم لا يستقل به الواحد  
 (قوله سبحانه) حال من المفعول أي في حال كونه منزهاً (قوله على نعم) أي على إغنايات أو على أمور  
 منعم بها والأول أولى لما سبق أن الحمد عليها بلا واسطة وأما الحمد على النعم به فبواسطة الأنعام (قوله  
 لا تخصي) أي لا تنهاى. واعلم أن عدم التناهي له معنيان الأول عدم الوقوف على حد بل كمال وجد فرد  
 وانعدام أعقبه غيره كافي بنعم الجنة فإنه كلما وجد فرد وانعدم أعقبه غيره وما وجد بالفعل منها فهو متناه  
 والثاني عدم حصر أشياء موجودة في الخارج كافي كالات الله الوجودية فالتناهي بمعنى أنها لا تنحصر  
 ولا يخفى أن كلا من اللتين لا يصح إرادته هنا أما الأول فلأن الراد بالنعم المأمود عليها الوجودية بالفعل  
 لا ما وجد وما سيوجد لأن الحمد لا يكون إلا على ما وجد بالفعل وما وجد بالفعل لا يعقل فيه عدم التناهي  
 بالمعنى الأول أعني عدم الوقوف على حد وأما الثاني فلأن ما وجد في الخارج من الحوادث فهو متناه  
 ومحصور فيستحيل عدم تناهيه بالمعنى المذكور وحيث قد يفراد بعدم إحصاء النعم تعذر عدّها وإن كانت  
 متناهية في نفس الأمر لأن ما وجد في الخارج من الحوادث فهو متناه ثم إن المتعذر عدّها إنما هو أفرادها  
 الشخصية وأتواها وأما أجناسها فلا تنظر في عدّها وإحصائها كأن يقال النعم إما دنيوية أو أخروية  
 والأخروية إما في مقابلة عمل أو لا والدنيوية إما كسبية أو وحيية أو غير ذلك وإذا علمت ذلك تعلم أنه  
 لا منافاة بين قوله تعالى - وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها - وبين الأمر بهدّ هالقصي لإحصائها وتناهيها في  
 قوله تعالى - اذكروا نعمتي - وذلك أن تنقي إحصائها بالنظر لا شخصاً وأتواها الأمر بهدّ كرها بالنظر  
 لأجناسها لتناهيها بحسب الأجناس وذلك كاف في التذكّر للهدى للعلم بوجود الصانع الحكيم (قوله  
 وحمدناه جل وعز من أجل الآلاء) أي من أعظم النعم وذلك لأن حمدنا نافع اختيارى وهو مخلوق لله

تحمده سبحانه على  
 نعم لا تخصي وحدانه  
 جل وعز من أجل  
 الآلاء

معنى عدم التناهي

ويثاب عليه العبد وهذا الجملة الحالية وآتي بها لرفع ما يتوهم من أن من حمده أولا وثانيا استوفى في الشكر على النعم التي لا تحصى فكأنه يقول لا يتوهم من حمدى له أولا وثانيا آتى استوفيت شكره لآن حمدى على النعم من أجل النعم فيجب الحمد عليه ولم يكن للحمد الأول تعلق بها وهكذا ومن في قوله من أجل تبعية أى بعض الأهل والآله بمعنى النعم وهو ممدود وقصره لضرورة السجع (١) وهو جمع ألى فتح المزمة وكسرها مع التنوين وعدمه فيهما وألى يكون اللام مع ثلث المزمة فلغات القرد سبع ومعناه على كل حال النعمة (قوله ونشكره) جملة خبرية لفظا إنشائية معنى فهى لإنشاء التثناء لا خبرية لفظا ومعنى لأن الشاكر ليس قصده الأخبار عن شكر يحصل منه في الحال أو الاستقبال كاهو شأن المضارع الخبرى . واعلم أن الحمد والشكر للطلاب من المؤلفين تحصيلهما في أوائل التأليف هما الحمد القوى والشكر القوى الحاصلان باللسان لا الحمد والشكر الاصطلاحيان لأن للحنى الاصطلاحى حدث بعد النبى صلى الله عليه وسلم وهو قد أمر بتحصيلهما في أوائل الأمور ذوات البال فيحملان على ما كان في زمنه وهو للحنى القوى (قوله تبارك) أى زباده خير (قوله وتعالى) أى ارتفع عما يليق به (قوله وهو الرؤوف) أى لأنه الرؤوف الرحيم والرؤوف هو النعم بنم نشأت عن محبة لنعم عليه غنيا كان أوفيرا أو الرحيم هو النعم بنم من أجل احتياج النعم عليه وفاقه ولا يكون إلا قفرا فإذا أنعم اللوى على أحد من عباد بهيمة فإن كانت تلك النعمة ناشئة عن محبة الله لتلك العبد النعم عليه قبل للرؤوف وإن كان إنعامه عليه تلك النعمة لافاة ذلك العبد واحتياجه قبل له رحيم فلعلم من هذا أن نعم الله تارة تكون ناشئة عن محبة لنعم عليه وتارة تكون ناشئة لأجل احتياج النعم عليه وأن الرؤوف أبلغ من الرحيم لأن مبدأ الرافة شفقة الحسن وعفته والرحمة مبدأها فافاة الحسن إليه ولأجل الألفية المذكورة قدم المصنف الرؤوف (قوله الذى ييسط) من البسط وهو النشر ضد القبض وقوله فضله متعلق بيسط أى ييسط بسطامتبدا فضله من غير قوله (قوله منقبض القلوب) أى القلوب المنقبضة والألسنة المنقبضة والجوارح المنقبضة وانقباض القلوب تكررها وحصول النعم لها تنبسط للمولى عليها بسففات الجلال وانقباض الألسنة تعطيلها عن الأذكار وانقباض الجوارح تعطيلها عن الطاعات بالكسل وحيدته فاستناد الانقباض للقلوب حقيقة وإلى الألسنة والجوارح مجاز عقلى وفي قوله ييسط استعارة تبعية حيث شبه إزالة الانقباض بنشر البساط مثلا بجامع ترتب الاتفاع في كل واستعير لها اسمه وهو البسط واشتق منه ييسط بمعنى يزىل الانقباض وكأنه قال الذى يزىل فضله الانقباض عن القلوب المنقبضة والألسنة المنقبضة والجوارح المنقبضة والقلوب جمع قلب يطلق على الجارحة المعلومة وهى اللعبة الصنوبرية الشكل ويطلق أيضا على النفس وهو المراد هنا (قوله بملشاء) متعلق بيسط (قوله من جميل الثناء) بيان لما أى من الثناء الجميل بوصف الثناء بالجميل وصف كاشف لأن الثناء هو الذى كثر نبحر والمراد بالثناء الجميل هنا ذكر الله وكأنه قال الذى يزىل انقباض القلوب والألسنة والجوارح بذكره فذكره تعالى يزىل مقام بالقلب من النعم والكسدرات ويشرحه ويدخل السرور عليه وزىل الكسل المانع للجوارح من المبادات والمانع لسان من القراءة والأذكار (قوله ونشهد أن لا إله إلا الله) أن محضته من الثنية اسمها ضمير الشأن محذوف جملة لا إله إلا الله خبرها ووجد محال إيمان الله فتكون حالا مؤكدة أو من ضمير الخبر فتكون حالا مؤسوسة والمراد وحده في ذاته وصفاته فهى نى لشريك فيها وقوله لا شريك له نى لشريك فى الاتصال . واعلم أن جملة تشهد إنشائية تضمنت الأخبار بالمشهود به وقيل إنها خبرية محضة وقيل إنشائية محضة والأولى ناظر لفظ تشهد فإنه إنشاء لوجود مضمونه في الخارج فهو إلى متعلقه والقول الثانى ناظر لمتعلق فقط والقول الثالث ناظر لفظ تشهد وهو التحقيق فلم تتوارد الأقوال الثلاثة على محل واحد (قوله شهادة)

ونشكره تبارك وتعالى  
وهو الرؤوف الرحيم  
الذى ييسط فضله  
منقبض القلوب  
والألسنة والجوارح  
بملشاء من جميل الثناء  
ونشهد أن لا إله إلا الله  
وحده لا شريك له  
شهادة

(١) قوله وقصره  
لضرورة السجع، فيه  
أن السجع محذوف

مفعول مطلق عليه نشهد (قوله) نأت عن بعض اليقين) أي عن اليقين المحض أي الجمال عن المحاك  
وهو الذي صار متعلقاً بما جزموا به لاشك فيه واليقين هو الاعتقاد الجازم المطابق للواقع عن دليل . واعلم  
أن الإيعان هو حديث النفس التابع للعرفة وأن المعرفة هي الاعتقاد الجازم المطابق للواقع عن دليل وأن  
المراد بالشهادة هنا الإيعان واليقين المحض للعرفة فيكون قوله ونشهد أي ونترف اعترافاً قلبياً ناشئاً عن  
يقين بالشهادة قلبية وهي الإيعان وهو ناشئ عن اليقين الذي هو المعرفة لأنه تابع لها وفيه إشارة إلى أن  
مجرد المعرفة غير كاف لوجودها عند كثير من الكفار قال تعالى يعرفونه كما يعرفون أبناءهم وقوله فلا  
يطرق بضم الراء من باب قتل . والطروق التقدم بقتة والساحة الأرض المتسعة بين البيوت والمراد بها هنا  
القلب إذ هو محل الشهادة بالمعنى السابق فشبّه القلب بالساحة واستعاره اسمها والقرينة إضافتها إلى الضمير  
العائد على الشهادة ويحتمل أن المراد بالشهادة الشهادة اللسانية فالنبي أشهد بلاني شهادة ناشئة عن  
اليقين المحض أي عن الاعتقاد الجازم أن لا إله إلا الله الخ وآتى بقوله ناشئة عن اليقين الخ إشارة إلى  
أنها شهادة معتد بها لمطابقة اعترافه بلسانه لما قام قلبه من الاعتقاد لأن الشهادة لا يعتد بها إذا كانت غير  
مطابقة لما في القلب من الاعتقاد وعلى هذا فالمراد بساحة الشهادة اللسان وفي العبارة حذف أي لا يطرق  
ساحتها آثار ضروب الشك وهو متعلق بالتردد الجاري على اللسان (قوله بفضل الله) أي لا يطرق التهم  
(قوله ضروب الشكوك) أي أنواع الشكوك والاضافة للبيان والشكوك جمع شك والمراد به هنا  
مطلق التردد الصادق بالثقل والروم ولما جمعه (قوله والامتراء) أي الشك وهو من عطف الشكلى على  
جزئياته ويحتمل أن يكون على حذف مضاف أي وجزئيات الامتراء فيكون العطف من قبيل عطف  
المرادف (قوله سيدنا) السيد هو الذي يفرع إليه في الهمات . وللولي هو الناصر ولا شك أن الفرع  
في الهم إلى السيد يكون أولاً ونصرته لمن فرع إليه في نيل مهمته تكون ثانياً بدفعه إليه ولذلك قدم  
الثاني سيدنا على مولانا ولا شك أنه صلى الله عليه وسلم مفرع الخلائق وناصرهم في الدنيا لما بين لهم  
من طرق النجاة وعلمهم أنواع الهدايا حتى تركهم على المحبة البيضاء التي لا غبار عليها ومفرهم  
وناصرهم في الآخرة فيفزعون إليه من شدة المحول الحاصل لهم في الموقف فينفع لهم الشفاعة العظمى  
(قوله عبده) أي المصف بعبوديته أي بكونه عبداً له . والعبودية صفة تقتضى التواضع والانكسار  
(قوله ورسوله) أي ومرسله لكافة الخلق والرسالة صفة تقتضى الرضا ولا يخفى أن التواضع سبب في الرضا  
فقاً تقدم ما يفيد السبب على ما يفيد السبب حيث قل عبده ورسوله وذكر بعضهم أنه إنما قسم العبد  
لما قيل إن العبودية أشرف الصفات وهي الرضا بما يفعل الرب وأما العبادة فهي فعل ما يرضى الرب لكن  
ذكر الخلفي في بعض كتبه أن العبادة أبلغ من العبودية لأن العبودية التذلل والخضوع وأما العبادة فهي غاية  
التذلل والخضوع ولا يستحقها إلا من له غاية الأفضال وهو مخالف لاطلاقهم أن العبودية أفضل ويؤيد  
الاطلاق أن العبودية لا تسقط في العقب بخلاف العبادة وذكر الرسول دون النبي لأنه أحسن ولأن  
رسالة النبي أفضل من نبوته . واعلم أن الرسالة من الصفات الثمينة التي لا ثواب فيها وإنما الثواب على  
أداء ما يحمله الرسول وكمن صفة شريفة لا يثاب عليها كالمعارف الإلهية والنظر لوجه الله الكريم الذي  
هو أشرف الصفات (قوله تغرها) أي تحتفلها أو تحفها أو يحجبها ذخيرة ناعمة (قوله بفضل الله)  
أي بواذخرنا لها ببفضل الله وإحسانه الخالي عن الجبر أو من فضل الله قاله السبكي أو بمعنى من (قوله  
وجميل عنه) أي ومن إعانتها الجملة والوجف كاشف لأن إعانة الله لا تكون إلا جملة (قوله لا يقسم الظهور)  
أي لما كسرها واتصم بالثاقف الكسر سواء كان معه إيانة أولاً وقبل الكسر مع الإيانة قسم بالثاقف  
ويكون إيانة قسم بالفاء وجعل أهوال الموت والتعب ويرم البعث والجوارح قاصمة للظهور كتاباً عن شدة

تطعن من بعض اليقين  
فلا يفسد ساحتها  
بفضل الله تعالى ضروب  
الشكوك والامتراء  
ونشهد أن سيدنا  
ومولانا محمداً صلى الله  
عليه وسلم عبده  
ورسوله شهادة تدخرها  
بفضل الله تعالى وجميل  
عونه لما قسم الظهور



تلك الأحوال والجوار والمحرور في قوله لما قسم متعلق بقوله فخرها وعبر بالمضى إشارة لتحقق وقوع شئها فكأنها وقعت بالفعل (قوله وأذاب الأكباد) أى قتها وأزأ الأكباد بالذكر على القلوب لما جرت به عادة الله من التأثير في الأكباد وحصول الألم لها عند توارد المعلوم على النفس دون القلوب وإذابة الأكباد كناية أيضا عن شدة الأحوال للذكورة (قوله من أهوال) بيان لما . والأهوال جمع هول وهو الأمر الخيف الشاق فكأنه قال من الأمور الشاقة الخيفة الحاصلة عند الموت وفي القبر (قوله) وما يتفاهم أى يتابع وهو عطف على ما قسم (قوله من المصنات) بفتح الصاد وكسرهما جمع مصنل وهو الأمر الشاق الذى لا يمتدى لوجهه (قوله في يوم البعث) صفة للمصنات أى وما يتابع من الأمور الشاقة الكاتنة في يوم البعث أى إحياء الموتى والجزاء على الأعمال والجزاء إصال كل عامل ما يليق بعمله وعطف الجزاء على البعث إشارة لحكمة البعث فالحكمة للترتبة عليه مجازاة الناس على أعمالهم بالثواب أو العقاب (قوله ونحوز بها) أى ونحصل بسبب تلك الشهادة وهو عطف على فخرها (قوله) بفضل الله) أى بسبب فضل الله وهذا سبب للحب مع سببه وحيفته فأباه في بها متعلقة بنحوز مطلقا والباء في بفضل الله متعلقة به مقيدا بالجوار والمحرور الأول فلم يلزم عليه تعلق حرفي جر متحدى اللفظ والمعنى يعمل واحد لأن العامل حال كونه مطلقا غير نفسه حال كونه مقيدا (قوله مع الآباء) التصدي من مع مطلق الاصطحاب أى حالة كوننا مصاحبين لأبائنا لاستبوعية ما يهدوا وأراد بالآباء ما يشمل أبا الجسم وأبا الروح وهم الأشياخ المعلومون ولذلك اقدم الآباء على الأمهات وإن كان ثواب الأمهات أكثر من ثواب الآباء على ما قيل (قوله والفرية) أراد بها ما يشمل ذرية الجسم وذرية الروح وهم تلامذته (قوله والاخوة) جمع أخ من النسب وأما أخو الصعبة فيجمع على إخوان وهم داخلون في الأجرة (قوله والأخبة) جمع حبيب إما بمعنى محبوب أو بمعنى عيب وهو الأحسن ليدخل في الدعاء محبوه بعد موته (قوله في أعلى الفردوس) متعلق بقوله ونحوز بها والفردوس أعلى الجنان ومراد الشارح بأعلى الفردوس أعلاه علوا نسبيا وقوله غاية أى نهاية مفعول نحوز . والسوق هو العلو وقوله والارتقاء أى الارتفاع وهو عطف مرادف وكأنه قال ونحصل بسبب غاية العلو في أعلى الفردوس النسبي وحوزنا بسببها غاية العلو في أعلى الفردوس النسبي بسبب فضل الله وإنما حملنا أعلى الفردوس على الأعلى النسبي لأن أعلى الفردوس الحقيقي إنما هو النسبي على الله عليه وسلم وظهر من هذا أن الأعلى النسبي يعتبر أمرا متدله غاية وحيفته فالظرفية من ظرفية الجزء في الكل (قوله والصلاة) التحقيق أن الصلاة من الله إنعامه للقرون بالمعظيم ومن الملائكة والانس والجن الدعاء بأن الله يعظم الصلى عليه ويشرفه وما شاع من أمها من الملائكة الاستغفار ومن الانس والجن التضرع والدعاء بخير فهو خلاف التحقيق والسلام معناه التحية والجملة خبرية لفظا إنشائية معنى فالمقصود بها إنشاء الدعاء بأن الله يعظم سيدنا محمدا ويشرفه بحبه بتحية لائقه به كما يحجي بعضنا بعضا ولا يجوز أن تكون خبرية لفظا ومعنى لأن الخبر بأن الله صلى عليه أى أنه عليه لم يكن معيلا أى داعيا بأن الله يعظمه إلا على قول من يقول إن المراد من الصلاة التعظيم أو أنها موضوعة للتشديد للشراف وهو الاعتناء بالصلى عليه فيجوز أن تكون خبرية لفظا ومعنى لأن من أخبر بأن الله صلى عليه فقد عظمه صلى الله عليه وسلم واعتنى به (قوله على سيدنا محمد) أى كاتنان على سيدنا أى من فزع إليه عند نزول الشدائد بنا (قوله محمد) بالجذر بدل من سيدنا بالنصب مفعول المحذوف وبالرفع خبر مبتدأ محذوف وهو الأنسب لأن التالى صلى الله عليه وسلم فانها عمدة فاللاتى أن يكون اسمها كذلك والخبر عمدة دون المفعول والمحرور (قوله عين الوجود) المراد بالوجود الموجود والعين يحتمل أن المراد بها الباصرة أو الشمس فيكون من التشبيه البليغ أى الذى هو كمين الموجودين في الاهتداء بكل والتجبر عند علم كل رآلى

وأذاب الأكباد من  
أهوال الموت والقبر  
وما يتفاهم من المصنات  
في يوم البعث والجزاء  
ونحوز بها بفضل الله  
نصلى مع الآباء  
والأمهات والفرية  
والاخوة والأخبة في  
أعلى الفردوس غاية  
السوق والارتقاء  
والصلاة والسلام على  
سيدنا ومولانا محمد  
عين الوجود

هو كشمس القسبة للوجودين بجامع الإضاءة في كل فكاً أن الشمس مضئ للوجودين فكذلك التي  
 على الله عليه وسلم مضئ لمهولان كانت إضاءة الشمس حية وإضاءة التي على الله عليه وسلم مضئ  
 وصح التنبيه وإن كانت إضاءة التي أعظم لتحقق قوة الشبه به في الجملة لكونه حياً ويحتمل أن يراد  
 بالعين الحيار وكأنه قال سيدنا محمد خير الموجودين وأفضلهم (قوله وسر الكائنات) أي الموجودات ثم إنه  
 يصح أن يراد بالسر الرب والخالص أي وأشرف الموجودات وأحسنها وصح أن يراد به الأصل لأن نوره  
 عليه الصلاة والسلام أصل لكل موجود فقد خلق الله من نوره جميع الموجودات ويصح أن يراد به البركة  
 أي بركة الموجودات لأنه مامن نعمة تصل لأحد ولو كافر إلا بواسطته صلى الله عليه وسلم (قوله وعروس  
 للملكة) للملكة موضع الملك الذي يتصرف فيه بالأمر والهي والراد به هنا الدنيا والآخرة لأنهما  
 محل تصرفه صلى الله عليه وسلم والعروس اسم لكل من الزوج والزوجة في أيام البناء استعيرها للزمن  
 فشبّه للزمن بالعروس بجامع الرغبة في كل واستعير اسم الشبه به للشبه أي والزمن للدنيا والآخرة  
 (قوله ذي الفاخر) أي صاحب الفاخر وهو جمع مفعلة وهي ما يتفخر به من التم كالعالم والكرم  
 وحفظ القرآن (قوله التي جلت) أي عظمت وارتفعت وتزهت (قوله عن العبد) أي عن عد الناس  
 لها وإن كان المولى يعلم كبتها (قوله والاحياء) إن أريد به العن كان العطف مرادفاً وإن أريد  
 العلم بكبتها الحاصل من العبد كان من قبيل عطف المسبب على السبب وكأنه قال صاحب الفاخر التي  
 لا يمكن لأحد عدّها والعلم بعدها فلا يعلم كبتها إلا الله تعالى (قوله ذي المقام الممجد) هو الشفاعة  
 العظمى التي يعمده بسببها الأولون والآخرون (قوله المورود) أي الذي ترده جميع أمته ما عدا من كان  
 مغتراً في عقيدته أو كان ظالماً متجبراً ومن شرب منه لا يظم أبداً بعد ذلك فلا يدخل النار بعد شربه  
 منه كان تعذيبه فيها بنير العطش (قوله والوسيلة العظمى) عطف على ذي أي والمتوسل به إلى الله في  
 الدنيا والآخرة ووصفها بالعظمى لأن غيره من الأنبياء والملائكة والعلماء والأولياء وإن كان يتوسل  
 به إلى الله إلا أنه ليس وسيلة عظمى ويصح عطفه على المقام وعليه فالوسيلة العظمى بمعنى المنزلة والجنة  
 ولا يبعد هذا قوله دنيا أخرى لأن المراد أنه محكوم به تلك المنزلة التي في الجنة في الدنيا وفي الأخرى (قوله  
 وملجأ الخلائق) الملجأ ما يلجأ إليه وأراد بالخلائق ما يشمل الجمادات فانها آمنت به والتجأت إليه  
 فصارت أمنة من الخسف ومن كونها من حجارة جهنم (قوله كلهم) تأكيد أي به دفعا لتوهم أن آل في  
 الخلائق للجنس المتحقق في بعض الأفراد (قوله وإليه يهرعون) مبنى للفعول لفظاً وللفاعل معنى أي وإليه  
 يهرعون إسراعاً حسياً بالاقدم ومعنى يأتون يأتونهم الجار والمجرور متعلق بما بعده قدّم  
 عليه لاقدة حصر الاسراع فيه والمراد بالاسراع المصور فيه الاسراع الأكل فلان في أن غيره يسرع  
 إليه يوم تترادف الأحوال وجملة وإليه يهرعون الخ إما مستأغاة أو حالية أي والملجأ الذي تنتجى إليه  
 الخلائق كلهم في حال إهرعهم إليه يوم تزايد الأحوال (قوله يوم) أي زمن وهو ظرف لهرعون (قوله  
 تترادف) أي تتابع وتزايد فيه الأحوال جمع هول وهو الأمر الخفيف الشاق وفي نسخة تترادف بتاء  
 واحدة وعليها فيصح قراءته مصدرًا وعلامة ضارعة حذف إحدى التاءين منه أي تترادف وجملة تترادف  
 الأحوال في محل جر بالإضافة للظرف والرباط محذوف كقدرنا وفي بعض النسخ التصريح بالرباط هكذا  
 يوم فيه تترادف الأحوال لكن هذه النسخة فيها الفصل بين المضاف والمضاف إليه بمعمول المضاف إليه  
 الظرف (قوله وتجدد) عطف على تترادف وقوله أزمها يسكون الزاى وفتح الميم مخففة أي وتستمرشدتها  
 أي الأحوال فلا تنقض بسرعة ويصح ضبطه بكسر الزاى وفتح الميم المشددة جمع زمام وهو مقود الدابة  
 وعليه فيكون شبه الأحوال بدابة صعبة الاتقياد على طريق الاستعارة بالكناية وإثبات الزمام تخييل

وسر الكائنات وعروس  
 الملكة ذي الفاخر  
 التي جلت من العبد  
 والاحياء ذي المقام  
 المحمود والحوض  
 المورود والوسيلة  
 العظمى دنيا وأخرى  
 وملجأ الخلائق كلهم  
 وإليه يهرعون يوم  
 تترادف الأحوال وتجدد  
 أزمها

وغنى أى تطول ترشيح وذلك لأن امتداد الزمان يؤذن بصعوبة الدابة وشدة جماعها بحيث يحشى على قائدها من سطوتها عليه أن لو كان الزمان قصيرا (قوله حق تبارأ الخ) حتى إما ابتدائية بمعنى قاء السببية فيكون مفرغا على المعنى على ترادف الأحوال وإما غائية بمعنى إلى أى تترادف الأحوال وتطول شدتها إلى أن يتبرأ أ كابر الرسل من الشفاعة الخ وعلى الأول فهم مرفوع وعلى الثانى منصوب وللراد بالتبرئ الامتناع فكل رسول ذهب الناس اليه ليشفع لهم في فصل القضاء يتبرأ ويمتنع ويبدى عنرا (قوله بأنفسهم) الضمير عائذ على متأخر في اللفظ متقدم في الرتبة لأن قوله أ كابر الرسل فاعل لقوله يتبرأ فترتبة التقديم على قوله ويهتم بأنفسهم (قوله أ كابر الرسل) جمع أ كبريائسا ومراده بالأكابر الذين يتبرءون من الشفاعة آدم ونوح وإبراهيم وموسى وعيسى وإذا تبرأت أ كابر الرسل عن الشفاعة فغيرهم بالطريق الأولى (قوله صلى الله عليه وسلم) صلى عليه نانيا بالجملة الفعلية بعد أن صلى عليه أولا بالجملة الاسمية ليشر من الكاسين ويحصل له ثواب الصلاتين (قوله من رسول) حال من ضمير عليه لازمة ولقول إن المعنى فياله من رسول كان حسنا (قوله ألفت إليه الحسن الخ) الحسن فاعل ألفت وللفاخر عطف عليه ومقاليدها مفعوله والجملة نعت لرسول والحسن جمع حسن على غير قياس وللفاخر جمع مغفرة وقد سبق أنها مايفتخر به من التمس كالعلم والكرم وحيثئذ فمطفها على الحسن من عطف للرداف . والمقاليذ إما أن يراد بها الأمور المتعلقة بها قال في القاموس ضاقت مقاليده أى ضاقت عليه أموره فالمقاليذ الأمور وإما أن يراد بها اللاتبع فيكون جمع مقدم كمنجبل وهو الفتحاح صلى الأول يكون قدشبه الحسن وللفاخر بانسان ذى أمور متعلقة به على طريق الاستعارة بالكتابة وإثبات المقاليذ تخييل وألفت ترشيح وعلى الثانى شبه الحسن وللفاخر بانسان له خزان فيها تحف وثياب فاخرة غزونة فيها على سبيل الاستعارة بالكتابة وإثبات المقاليذ تخييل وألفت ترشيح وعلى كل حال فالتقاء الفاخر والحسن أمورها أومفاتيحها إليه صلى الله عليه وسلم كناية عن تمكن النبي صلى الله عليه وسلم من الحسن وللفاخر واتصاف بها واتسائها له حتى أنه لم يقته منها شيء (قوله فيها) أى علا وارتفع (قوله على أعلى منصتها) للنسبة بكسر الليم وفتحها وتفتح الصاد الهمزة كرمى تجلس عليه المروس لجلوتها فنبه الحسن وللفاخر يبروس بجمع ميل النفس لكل على طريق الاستعارة بالكتابة والنسبة تخييل وارتفاعة صلى الله عليه وسلم على أعلى منصة الحسن وللفاخر كناية عن تمكنه من الحسن وللفاخر وفيه إشارة إلى أنه ارتفع على غيره من الخلق (قوله لاطمع) أى لاطمع (قوله في نيل) أى تحصيل تلك الرتبة العليا أى وهو السموى على أعلى منصة الحسن وللفاخر (قوله ورضى الله تعالى عن آله وهبه) جملة خبرية لفظا إنشائية معنى لأن الراد منها إنشاء الله تعالى الرضا والآل والأصحاب لاخبرية لفظا ومعنى لأن الخبر بأن الله رضى عن الآل والأصحاب ليس داعيا لهم بالرضا ثم إن الرضا حقيقة حالة قلبية ينشأ عنها إرادة الانعام وهو بهذا المعنى محال في حق الله . وقد ورد في القرآن إسناد الرضا لله فاختلف في معناه السلف والخلف يقولون إنه صفة يقال لها الرضا ولا يلحقها الإلهو والخلف يقولون أنه بالانعام أو بإرادته فهو صفة فعل على الأول وصفة ذات على الثانى فإن أراد به الانعام فتعلق الدعاء به ظاهر وإن أراد به إرادة الانعام فالدعاء به من حيث تعلقها بالانعام الذى هو متجدد فاندفع ما يقال إنه يتعين هنا الأول لأن الدعاء إما يكون بمستقبل لم يوجد في الحال وإرادة الله سبحانه أزيلية يستحيل تجددها حتى يتعلق بها الدعاء وعبر بالماضى تغاؤلا بتحقيق وقوع الرضا حتى كأنه وقع بالفعل ولم يدرج الآل والصحب في الصلاة بأن يصفهما على الضمير في عليه بأن يقول وعلى آله وهبه كما يصفه غيره إشارة إلى أن ما يصفه غيره ليس بممتنع وإشارة إلى أن الأمر الذى يطلب لهم استقلالاً إنما هو الرضا وأما الصلاة فلا تطلب لهم الإتيان

حق يتبرأ من الشفاعة ويهتم بأنفسهم؟ كابر الرسل والأتبياء صلى الله عليه وسلم من رسول ألفت إليه الحسن وللفاخر كلها مقاليدها فيها على أعلى منصتها بحيث لاطمع لخلق على الصوم في نيل تلك الرتبة العليا ورضى الله تعالى عن آله وهبه

(قوله الذين طلعوا) أي ظهرتوا (قوله بعد غيبة الخ) المراد بالغيبة الموت والمراد بشموس النبوة التي  
 صلى الله عليه وسلم فهي مستورة وجمع الشموس لتعظيم وقوله أجمعاً حال من ضمير طلعوا أي  
 ظهوروا أجمعاً بعد موت النبي صلى الله عليه وسلم وعلى هذا إضافة شمس النبوة من إضافة الموصوف  
 لسمته ويحتمل أنه من إضافة للشبه به الشبه وفي العبارة حذف مضاف أي ظهوراً بعد غيبة ذي النبوة  
 الشبيهة بالشموس والجمع للتعظيم كسابق وفي نصيره عن اللوث بالغيبة إشارة إلى أن النبي صلى الله عليه  
 وسلم الآن وإنما هو بمنزلة غائب غاب عنا ثم قدم علينا وأن موته بمنزلة الغيبة (قوله أجمعاً) أي  
 كالأجمع في الاعتناء قال عليه الصلاة والسلام «أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم» ويحتمل أن  
 الأجمع مستطر لمهدين ولا يلزم عليه الجمع بين الطرفين لأن الشبه للهدون وهم أعم من الصحابة كما  
 لا يخفى (قوله في صماء الملا) متعلق بطلعوا أي طلعوا في الأماكن العالية أي في البلاد المشرفة المرتفعة  
 الشبيهة بالسما مجامع الارتفاع وإن كان ارتفاع الأماكن معنوياً وارتفاع السماء حساباً وظهر من هذا  
 أن الإضافة من إضافة للشبه به للشبه (قوله للارشاد) متعلق بطلعوا أي لإرشادهم الحق وقوله  
 والاعتناء أي اعتناء الحق القرب على الإرشاد فهم من عطف المسبب على السبب وظهر من هذا  
 أن الإرشاد وصف لهم والاعتناء وصف للخلق وفيه إشارة إلى عظم نعمهم بحيث إذا أُرشدوا خلقوا  
 اعتدوا (قوله بإحسان) الباء للملابسة أو بمعنى في وقد تنازع الجار والمجرور التابعين وتابعيهم أي  
 وعن التابعين لهم في الإحسان أو تبعية ملتبسة بإحسان والمراد بالإحسان التقوى ويحتمل أن يراد  
 به الإيمان وهو أولى ليدخل في دعائه عصاة المؤمنين (قوله إلى يوم الفصل) متعلق بمحذوف حال أي  
 حال كون التابعين مستمرين طائفة بعد طائفة إلى يوم الفصل أي إلى قربه وذلك لأن النجاة في الإيمان  
 تنقطع قبل النجاة الأولى التي يموت بها الكفار بوجود ربح لطيفة قبل النجاة يموت بها المؤمنون  
 وليس الجار متعلقاً بالتابعين لعدم محتمل لأنه يقتضي أن للدعوة من كان تابعاً لهم واستمرّ باقياً ليوم  
 الفصل وهو غير مراد لعدم وجوده وقوله يوم الفصل أي بين الخلائق وقوله والثناء أي بينهم وهو  
 عطف مرادف (قوله وبعد) الواو للاستئناف والظرف موصول لموصوف أي وأقول بعد ما تقدم والفاء  
 زائدة لتزيين اللفظ أو تزيلاً للظرف منزلة الشرط كقوله تعالى - وإذا لم يهتدوا به فسيقولون - الخ  
 ويحتمل أن الواو ناتبة عن أما الثانية مناب مهما وحيد فالظرف موصول للجزاء والفاء واقعة في جواب  
 أما التي نابت عنها الواو (قوله اليب) أي ذو اللب وهو العقل الكامل وكأنه قال العقل الكامل  
 العقل (قوله في هذا الزمان) أي الزمان الحاضر وهو زمان الحنف ومقرب منه . إن قلت كأن اشتغال  
 العقل بإتقان عقائد التوحيد في هذا الزمان أم كذلك اشتغاله بإتقانها في غيره الزمان أم . قلت  
 الأهمية وإن كانت موجودة في غيره إلا أن زمنه أم الأم لكثرة أهل البدع فيه وقلة من يتصدي  
 لردة عليهم . واختلف في الزمان قليل إنه حركة الفلك وقبل نفس الفلك وقبل متجدد موهوم قارنه  
 متجدد معلوم إزالة لاجلهم وقبل نفس المقارنة للذكورة أي إنه مقارنة متجدد موهوم متجدد معلوم  
 كقولنا إتيانك لطاوع الشمس (قوله الصب) أي الصب أهل العلم اقتيادهم لعق أو الصب بسبب  
 ما يقع فيه من الصائب والمحرّمات لأن الزمان فيه صلب (قوله فيا ينشد) أي يخلص (قوله مهجته) أي  
 نفسه والمراد بها ناره روحه وجسده وإن كانت النفس في الأصل خصوص الروح (قوله من الخلود) المراد به  
 من أطول الملك لا الإقامة على طريق التأييد وفي الكلام حذف مضاف أي من توقع الخلود فاندفع  
 ما يقال إن كلامه يقتضي أن الله ينشد في النار لعدم إتيانه التوحيد مع أن التحقيق أنه مؤمن  
 حلي ولا يخفى النار (قوله وليس ذلك) أي إتيان المهجة من الخلود فالنار إليه لا إتيان المقهور من نقد

الذين طلعوا بعد غيبة  
 شمس النبوة أجمعاً  
 في صماء الملا للإرشاد  
 والاعتناء وعن  
 التابعين وتابعيهم  
 يصلح إلى يوم  
 الفصل والثناء

وبعد : فأم ما يشغل  
 به العقل اليب في  
 هذا الزمان الصائب  
 يسى فيا ينشد بهجته  
 من الخلود في النار  
 وليس ذلك

(قوله إلا باتقان عقائد التوحيد) المراد باتقانها معرفتها بالدليل ولو إجمالاً والمراد بمعرفة اعتقادها اعتقاداً  
 جازماً والعقائد جمع عقيدة بمعنى معتقدة وهي النسبة التامة كثبوت القدرة لله والرد بالتوحيد هذا  
 الفن وإضافة باتقان العقائد من إضافة الملتحق بكسر اللام للتعليق فتح اللام وإضافة العقائد للتوحيد لأدنى  
 ملازمة لأن العقائد قد ذكر فيه وكأنه قال إلا باعتقاد العقائد التي تكلم عليها أهل هذا الفن اعتقاداً جازماً  
 مطابقاً للواقع ناشئاً عن دليل (قوله العارفون) أي بالعلوم فلم يقصوا في الزلات أي لأعلى الوجه الذي  
 قرره بعض أهل السنة الذين وافقوا في بعض الأحيان في الزلة لعدم معرفتهم بالعلوم كالمعزلة القائلين بأن  
 أفضل العبد مشترك بين قهره وقدره ربه (قوله الأخيار) لازم لما قبله (قوله وما أندر الخ)  
 ما تنجيبية مبتدأ وأندر فعل ماض وقاعله ضمير مستتر فيه وجوباً عائد على ما ومن مفعوله وجملة يتقن  
 صفة لمن وجملة أندر خبراً أي وما أشد نكرة من يتقن ذلك أي من يعتقد عقائد التوحيد اعتقاداً جازماً  
 على الوجه الحق (قوله في هذا الزمن) أي زمنه لأنه كان فيه من يدعي المعرفة وهو يعتقد اعتقاداً فاسداً  
 وأما في زماننا فالتقنون تلك العقائد كثير (قوله الذي فاض فيه بحر الجهالة) الفرض سيلان الماء  
 بحجاب الوادي لكثرة المياه والبحر هولاء الكثير الأمواج لا يجري الماء وإضافة بحر الجهالة من إضافة  
 المشبه به للشبه أي الذي فاض أي كثرة الجهالة أي الجهل الشبيه بالبحر وفاض ترشيح التشبيه للملازمة  
 للشبه به يستعمل للكثرة استمارة تبعية (قوله وانتشر) أي تفرق (قوله أي انتشار) مفعول مطلق  
 عامله انتشار أي انتشاره الباطل انتشرا أي انتشاراً كثيراً (قوله وري) عطف على فاض  
 وقاعله ضمير مستتر عائد على بحر الجهالة لا على الباطل لمناسبة قوله بأمواج والمفعول محذوف أي الناس  
 وقوله في كل ناحية طرف فهو متعلق برى أو مستقر في محل نصب على الحال وقوله بأمواج متعلق برى وبالله  
 فيه الملازمة والأمواج جمع موج وهو ما ترفع من الماء عند هبوب الريح وإضافة أمواج لابعده من إضافة  
 التشبيه به للشبه أي وري بحر الجهالة الناس أي تركهم في كل ناحية من الأرض وأورام حالة كونهم كائنين  
 في كل ناحية من الأرض ملتصقين بانكار الحق التشبيه بالأمواج في الكثرة ويحتمل أن تكون الباء في  
 بأمواج زائدة في المفعول وإلا إضافة فيه كالتصديق ويكون المعنى وري أي طرح بحر الجهالة إنكار الحق التشبيه  
 بالأمواج في كل ناحية من الأرض وعليه فلاحذف في الكلام وهذا الاحتمال أحسن مما قبله (قوله وبض  
 أهله) أي أهل الحق وهو عطف على أمواج وكذا تزيين وقوله بالزخرف متعلق بتزيين والنار بالنار المعجمة  
 اسم فاعل من التزيين أي بالزخرف الذي يزين الناس والزخرف كلام ظهره حق وباطنه باطل كقول المعزلة  
 العبد لو لم يخلق لأفعال ففصل الاختيار به لما عذب على التقيح منها لكن التالي باطل فينظر المقدم وهو  
 عدم خلقه لأفعاله الاختيارية فثبت تقيحه وهو خلقه لها (قوله اليوم) أي زمن المصنف وهو ظرف  
 لوفى أي وما أسعد من وفق في هذا الزمن لتحقيق عقائده إيمانه ويصح أن يكون ظرفاً لأسعد والمعنى  
 أن الموفق لتحقيق عقائده إيمانه ما أشد سعادته في هذا الزمان ولا يقال إن السعادة دائمة لا مقيدة بذلك  
 الزمان لأننا نقول لما كان مسبباً التوفيق في ذلك الزمان صار الملتصق له حصوله في ذلك الزمان وإن  
 استمرت بعد ذلك (قوله من وفق) التوفيق خلق قدرة في العبد على الطاعة وحيث أنه يرتكب  
 فيه التحريم يد بأن يراد به هنا خلق القدرة فقط لأجل قوله لتحقيق عقائده الخ (قوله لتحقيق) أي لإثبات  
 تلك العقائد في قلبه بالليل هذا مراده (قوله عقائد إيمانه) الإيمان هو التصديق بما جاء به النبي  
 صلى الله عليه وسلم من العقائد والأحكام وإضافة عقائده إليه من إضافة الملتصق بالفتح للتعليق بالكسر  
 (قوله ثم عرف بهداه) أي بعد تحقيق عقائده إيمانه ثم هنا حرفة الترتيب لاله ولقراسي (قوله  
 ما يضطر) أي ما يحتاج إلى قوله من فروع دينه) الفروع الأحكام مطلقاً سواء كانت تدبر بها أم لا والدين

إلا باتقان عقائد  
 التوحيد على الوجه  
 الذي قرره الله أهل  
 السنة العارفون  
 الأخيار وما أندر من  
 يتقن ذلك في هذا  
 الزمان الصعب الذي  
 فاض فيه بحر الجهالة  
 وانتشر فيه الباطل أي  
 انتشار وري في كل  
 ناحية من الأرض  
 بأمواج إنكار الحق  
 وبض أهله وتزيين  
 الباطل بالزخرف النار  
 وما أسعد اليوم من  
 وفق لتحقيق عقائده  
 إيمانه ثم عرف بهداه  
 ذلك ما يضطر إليه  
 من فروع دينه

مجموع الأحكام التي يتدين بها ويتعبد بها فالإضافة من إضافة العام للخاص فهي لبيان (قوله في ظاهره) متعلق بيفطر أي في الأفعال المتعلقة بظلاله كالسلاة (قوله وبالطه) أي والأفعال المتعلقة بباطنه كالنية (قوله حتى ابتج) غاية لقوله ثم عرف أي ثم عرف ما ينظر إليه في أفعاله الظاهرية والباطنية من فروع دينه إلى أن ابتج الخ والابتهاج السرور وقوله سره أي قلبه والمراد به نفسه أي إلى أن حصل الابتهاج والسرور لنفسه (قوله بنور الحق) المراد بالحق ما قابل الباطل أعني الأحكام للطائفة الواقع وإضافة النور إليه من إضافة التشبيه لشيء أي بالحق التشبيه بالنور وأنه شبه الحق بالشمس على طريق الاستعارة بالكناية وإثبات النور تخييل (قوله واستنار) أي أثار إنارة تامة كما يؤخذ من السين والياء هذا وقد وقع خلاف في النور والضوء فتقبل مترادفان وقيل النور أعظم بدليل - الله نور السموات والأرض - وقيل الضوء أعظم من النور بدليل إضافة النور للقر والضياء للشمس في قوله تعالى - جعل الشمس ضياء والقمر نورا - (قوله طرا) أي جميعا (قوله طوايا) أي قاطعا يقال طوى الأرض إذا قطعها وأشار بهذا إلى أنه لا ينوي اكتفاء شر الناس لأن ذلك سوء ظن بهم (قوله إلى أن ينتقل) غاية للاعتزال (قوله بالموت) أي بسببه وهو أمر وجودي يقتضي عدم الحياة على التحقيق وقيل هو عدم الحياة (قوله عن فساد هذه الدار) أي عن هذه الدار أي الدنيا القاسدة لما يقع فيها من الفساد أو الفساد أهلها فالإضافة من إضافة الصفة للوصف (قوله فهينتا) مفصول لفعل محذوف أي فهناه الله هينتا وقوله له ليس متعلقا بهينتا ولا بهينتا المحذوف ولا بأعني محذوف لأن كلاً منهما يقتضي بنفسه وإيماءه متعلق بمحذوف غير ذلك بأن يقال وليرادني ذلك الدعاء ثابتة ومتوجهة له (قوله إثر الموت) بكسر المزة وسكون التثنية أي عقبه (قوله من نعيم) أي لحسه وروحه (قوله وسرور) أي قلبه وهو من عطف السبب على السبب (قوله لا كيف) أي لا يحاط به ولا يحدّ بحّد (قوله ميزان الأنظار) الأنظار جمع نظر وهو يطلق على ترتيب أمور معاومة للتوصل إلى أمر مجهول ويطلق على الفكر وهو حركة النفس في العقولات وهو المراد هنا والإضافة من إضافة التشبيه له (قوله لا يدخل تحت الأنظار) التشبيه بالميزان في أن كلامه به مقدار الشيء أي لا يدخل تحت الأفكار أي لا يدخل تحت الأفكار حتى يعلم قدره ويحاط به (قوله لقد صبر قليلا) أي صبرا قليلا أو زمانا قليلا فهو نصب على المفعولية المطلقة أو الظرفية وكذا يقال في قوله كثيرا (قوله فسيحان) اسم مصدر وضع موضع المصدر وهو التسييح بمعنى التنزيه والعمل فيه محذوف أي فأتره تنزيها من يخص الخ (قوله بفضل) يصح أن يراد به الانعام وأن يراد به الملم به والباء داخلة على المصور أي أتره تنزيها من أصله مقصور أعلى من أرادته من عبادته أي على من أراد قصره عليه من عبادته وقد اشتهر أن العلامة السعدوني السيد جوزا أدخل الماء على كل من المصور والمصور عليه فيقال أخص الجود بزيد وأخص زيدا بالجود لكن اختلفا في ألا أكثر منهما فقال السعدوني أكثر دخولها على المصور وقال السيد الأ أكثر دخولها على المصور عليه وهذا خلاف الصواب والصواب أنها متفقتان في أن الأكثر دخولها على المصور وأن دخولها على المصور عليه وإن كان عربيا جديدا إلا أنه خلاف الأكثر في الاستعمال (قوله من يشاء) حذف مفعول المشيئة العلم بمأى من شاء تخصيصه من عبادته وآتى بذلك إشارة إلى أن تخصيص بعض العباد بالفضل مربوط بالمشيئة فلا ينال بطاعة ولا يبرها ولا يناله إلا من أراد الله له سواء كان طائعا أو غير طائع (قوله ويقرّب من يشاء) عطف على يخص أي وسبحان من قرّب من يشاء تقريبه منه قرّا مأثورا لا قرّب مسافة والتقريب منه من أفراد الفضل فهو أخص منه نص عليه اعتناء بذلك الخاص لقوته وعظمته (قوله ويبعد من يشاء) أي إبعاده منه إبعادا معنويا (قوله بمحض الاختيار) أي بالاختيار المحض الخاص

في ظاهره وبالطه حتى ابتج سره بنور الحق واستنار ثم استنزل الخلق طرا طوايا عنهم شره إلى أن ينتقل قريبا بالموت عن فساد هذه الدار فهينتا له بما يرى إثر الموت من نعيم وسرور لا كيف ولا يدخل تحت ميزان الأنظار لقد صبر قليلا ففاز كثيرا فسيحان من يخص بفضل من يشاء من عبادته ويقرّب من يشاء ويبعد من يشاء بمحض الاختيار

الحال من شواهب الجبر (قوله وقد ألهم الخ) هذا شروع في تعداد ثلثة أئم الله عليه ب هاذ كرهنا نحننا  
 بنعمة الله تعالى. والإلهام إلقاء الخبر في القلب بطريق النفس لا الاكتساب قال في التاموس ألهمه الله خيرا  
 لقته إياه أى إلقاء أى قلبه ومفعول ألهم مخوف ومولانا فاعل أى وقد ألهمنى مولانا أى ألقى في قلبي  
 (قوله الكثير الشر) أى الكثير شر أهله (قوله لما لا نطبق) اللام زائدة في الفعل الثانى وليست أصلية  
 متعلقة بألم لأنه يمتد في الفعل الثانى بنفسه قال تعالى - فأغنىها فجورها- أى وقد ألهمنى مولانا لما لا نطبق  
 أى شيئا لا تقدر أن تشكره عليه شكرا يقاومه و يرفى به (قوله من معرفة عقائد الإيمان) بيان لما  
 وقد تقدم أن المعرفة هى الاعتقاد الجازم للطابق لواقع عن دليل والعقائد جمع عقيدة بمعنى معتقدة  
 والإيمان هو التصديق التابع لمعرفة والاضافة من إضافة المعلق بالفتح للتعلى بالكسر وكأنه قال من  
 الجزء بالعقائد التى تعلق بها الإيمان أى التصديق (قوله وأزلهما) أى معرفة عقائد الإيمان وهو  
 عطف على ألم كالتفسير لقوله في صميم القلب أى في وسطه وهذا كناية عن تمكن القلب من معرفتها  
 وقوله بما تحتاج إليه الباء للابسة أو الصاحبة وهو متعلق بأزلهما وفاعل يحتاج ضمير عائذ على المعرفة  
 (قوله من قواطع البرهان) بيان لما يحتاج إليه والبرهان هو الدليل المركب من مقدمات يقينية عقلية  
 والقواطع جمع قاطع بمعنى مقطوع به أى مجزوم به وإضافة القواطع للبرهان من إضافة الصفة للوصف أى  
 من البرهان القواطع وأل في البرهان للاستدراك أى البراهين القواطع فطابقت الصفة موصوفها في الجمعية  
 ووصف البراهين بكونها قاطعة وصف كاشف ثم إن ما ذكره من احتياج معرفة العقائد للبراهين منظور  
 فيها لئلا يها وبالإقيوت السمع له تعالى والبصر والكلام وكونه جميعا وبصيرا ومنكما لا يحتاج لبراهين  
 قطعية بل العمدة في هذه العقائد الستة الدليل السمي كإبائى (قوله وعلم) عطف على ألم وهو يمتد  
 لاثنتين الأول مخوف والثانى قوله جزئيات وقوله قل من يعرفها صفة جزئيات وجملة سبحانه اعتراضية  
 للتز به أى وعلمى سبحانه جزئيات موصوفة بقله من يعرفها الخ (قوله وإحسانه) عطف تفسير (قوله  
 جزئيات) أى مسائل جزئية لا كلية (قوله قل من عرفها) أى فى نفسه وأراد باليوم زمن المصنف (قوله  
 ومن ينبه عليها) أى قل من يفيدها لتبصره (قوله بالخصوص) أى بالتميين والتشخيص أى  
 تعيينها وتشخيصها وذلك كقول المصنف فيما يأتى إن السمع والبصر يتعلقان بكل موجود فقد عين  
 ما يتعلقان به وشخصه وقال السعد فى المقاصد السمع متعلق بالمسموع والبصر يتعلق بالمبصر وهو محتمل  
 لأن يراد المسموع لله والمبصر لله وهو كل موجود فيكون كلامه مساويا لكلام المصنف وهو محتمل لأن يراد  
 المسموع لنا وهو الأصوات والمبصر لنا كأجسام والألوان فيكون محالفا لكلام المصنف وحينئذ  
 فكلام السعد ليس فيه تعيين وتشخيص للمسموع والمبصر بخلاف كلام المصنف كاعلمت (قوله من  
 الأئمة الأعيان) أى المختبرين فى ألم كالسعد (قوله وأرشد) معطوف على ألم أيضا وفاعله ضمير  
 يعود على المولى ومفعوله مخوف : أى وأرشد المولى لتحقيق (قوله بمحض كرمه) أى بكرمه المحض  
 أى الخالص من شواهب الجبر (قوله تحقيق أمور) أى له كرها على الوجه الحق وأوله كرها متبسة  
 بالدليل (قوله من لا يظن به ذلك) من نائب فاعل ابتلى والمشار إليه بذلك النطق وقوله من عرف بيان  
 لمن وقوله من عرف أى عند الناس بكثرة الحفظ والافتقان أى وعرف بإتقان العلوم وإحكامها وذلك  
 كالعقائى فإنه كان من المعاصرين للمصنف وكان يعتقد اعتقادات فاسدة كاعتقاده أن كلام الله مركب  
 من الحروف والأصوات وأن صفات الله يمكنه بذاتها وإجبة بنيرها لأن الدات أثرت فيها بطريق الله  
 وكان كثير ما يقع للنازعة بينه وبين المصنف وكان ذكرى كل من المعاصرين للمصنف وكان كثيرا  
 ما يقع بينهما النزاع والجدل لكن ابن ذكرى كان غرضه من المتابعة مع المصنف إظهار الحق والوقوف

وقد ألهم مولانا سبحانه  
 فضله وعظيم جوده في  
 هذا الزمان الكبير  
 الشر لما لا نطبق  
 شكره من معرفة  
 عقائد الإيمان وأزلهما  
 جل وعز في صميم القلب  
 بما تحتاج إليه من  
 قواطع البرهان وعلم  
 سبحانه بمحض فضله  
 وإحسانه جزئيات قل  
 من عرفها اليوم ومن  
 ينبه عليه بالخصوص  
 من الأئمة الأعيان  
 وأرشد سبحانه بمحض  
 كرمه لتحقيق أمور  
 قد ابتلى بالنطق فيها من  
 لا يظن به ذلك عن  
 عرف بكثرة الحفظ  
 والافتقان

عليه فكان سنيا وأما العتاق فكان من العترة (قوله اللهم كما أنعمت فردنا إلخ) أي اللهم زدنا من فضلك زيادة مشابهة لفضلك علينا فيما سبق فالكاف في كما أنعمت للتنبيه بما مصدره والفاء في قوله فردنا زائدة والتصد من ذلك الكلام طلب استمرار التمجيد عليه (قوله يا ذا الجلال والإكرام) أي يا صاحب الجلال إلخ قيل المراد بالجلال العظمة والبطن والقهر والأكرام الطغوى والاحسان وقال بعضهم المراد بالجلال الصفات السلبية والمراد بالأكرام الصفات الثبوتية (قوله من فضلك) الفضل الانعام أي بعض فضلك أو زيادة ناشئة من فضلك فمن للتعبير أو ابتدائية لكن على جعلها ابتدائية يكون في قوله كما أنعمت حذف أي كإثر إنعامك فيسبق (قوله وتعمنا ذلك) أي ما أنعمت به علينا (قوله بحسن الخاتمة) أي بالخاتمة الحسنى وهي مجرد الموت على الإسلام وإن عذب بعد ذلك ويحتمل أن المراد بها الموت على الإسلام على وجهه كل بحيث لا يعب بعد ذلك ولكن شأن الأكارم الالتفات الأول (قوله والحوال إثر الموت) أي عقبه وقضيه أن الميت يدخل الجنة عقب موته مع أنه لا يدخلها إلا بعد موته على الصراط . وأوجب بأن المراد دخول الأرواح إذا ذرأوا المؤمنين تدخل الجنة بعد الموت ولا ينافي ذلك ما قيل إن أرواح أموات المؤمنين في البرزخ تنرد فيه لأن البرزخ من القبر العرش قد دخل فيه الجنة (قوله في دار الأمان) هي الجنة (قوله من المسترحين) الاستراح استراح التيم على العبد عند استراحته على المعاصي حتى يؤخذ بقية أي لا يتجملنا من الدين استرسلت عليهم التيم لاستراحته على المعاصي حتى تهلكهم (قوله إذا الفضل) أي الاحسان (قوله والامتنان) أي الانعام فهو من عطف المرادف ويطبق الامتنان على تعداد التيم التيم على التيم عليه وهو منعم بالامن الله والشيخ والوالد (قوله فيكرم جلالك إلخ) الفاء زائدة لتزيين اللفظ والجوارم الجور متعلق بمحذوف حال من ضمير نمود أي نعوذ بك من السلب إلخ حالة كوننا متوسلين إليك في قول أعانتا بكم جلالك وإضافة كرم إلى الجلال من إضافة الصفة للموصوف والجلال العظمة أي بظمتك الكرمية الشرف العلية الربية (قوله وعلاؤك) من إضافة الصفة للموصوف أي وذلك العلية الرفعة ارتفاعا لمنوايا (قوله تهمرحمك) المراد بالرحمة هنا التيم به على السادتين بما أبدل منها بقوله سيدنا مولانا محمد إلخ وليس المراد بهلصة اللغات التي هي الإرادة القديمة لوصفها بالمهداة أي المعطاة وصحيح الوصف باعتبار التعلق تصف وفي إرادة صفة الفعل التي هي الاحسان بعد أو ثم التي للتراخي للتفاوت بين التوسل به أولا وثانيا إذ التوسل به أولا ذاته القديمة وعظمته والتوسل به ثانيا التي صلى الله عليه وسلم وهو حدث (قوله الهداة) أي التي أهديتها إلينا (قوله نمود بك) أي تحصن بك والباء فيه للتعبية (قوله من السلب) أي سلب ما أعطيتنا لنا من معرفة عقائد الإيمان وغيرها (قوله بعد العطاء) أي الإيعاء (قوله ومن غضبك) الغضب غلبان الدم الوحد لإرادة الانتقام وأطلقه وأراد به لازمه القرب وهو إرادة الانتقام أو البعيد وهو الانتقام لاستحالة للمق الحقيق عليه تعالى فالنصب صفة ذات على الأول وصفة فعل على الثاني (قوله الذي لا يطاق) أي لا يقدر عليه أحد (قوله تلحقنا) بضم أوله وكسر ثالثه من ألحق (قوله الخيبة) هو الحرمان بمعنى وهو عدم بلوغ المقصود فالمنع ونمود بك من أن تلحقنا بالدين خابوا وحرما ومنعوا من نيل مقصودهم وظهر لك أن عطف الحرمان على الخيبة مرادف (قوله ومن جملة إلخ) هذا كلام مستأنف قصده التلحظ بالثمة والجوارم والجور خبر مقدم وقوله أنوفتنا مؤنزل بمصدر مبتدأ مؤخر أي ونوفيق الله لنا في هذا الزمان ونضع عقيدة من جملة نعمه العظيمة أي من جملة إنعاماته العظيمة فالتم جمع نعمة بمعنى الانعام (قوله ومنحه) منح على نعمه والمنح جمع منحة بمعنى الإيعاء أي ومن جملة إعطائنا (قوله الفاتحة) أي المرتفعة على غيرها (قوله الكرمية) أي العظيمة أي التي لا نظير لها من منح غيرها (قوله بفضل) أي توفيقا ناشئا من فضله

اللهم كما أنعمت فردنا  
يا ذا الجلال والأكرام  
من فضلك وتم لنا ذلك  
بحسن الخاتمة والحوال  
إثر الموت مع الأخية في  
دار الأمان ولا تجملنا  
يا أرحم الرحيم من  
السترجين نعمتك  
إذا الفضل والامتنان  
فيكرم جلالك وعلو  
ذلك تهمرحمك الهداة  
إلينا سيدنا ومولانا  
محمد صلى الله عليه  
وسلم نمود بك من  
السلب بعد العطاء ومن  
غضبك الذي لا يطاق  
ومن أن تلحقنا بأهل  
الخيبة والحرمان ومن  
جملة نعم مولانا العظيمة  
ومنحه الفاتحة الكرمية  
أنوفتنا سبحانه فضله  
في هذا الزمان الكبير  
الجليل



وإسنائه لا بطريق الجبر والقهر (قوله لوضع عقيدة) أي لتأليف كتاب يسمى بعقيدة لاحتوائه على العقائد من حيث إنه يدل على الألفاظ الدالة على النسب التامة التي هي العقائد وقولنا من حيث إنه يدل على الألفاظ ولم يقل من حيث إنه ألفاظ دالة على النسب بناء على ما فهم من كلامه من أن العقيدة اسم للنقوش (قوله صغيرة الجرم) أي باعتبار ما حلت فيه من الأوراق إذ هي للتصفة بصغر الجرم حقيقة . وقضيته أن العقيدة اسم للنقوش وهو خلاف التحقيق من أنها اسم للألفاظ المخصوصة الدالة على العاني المخصوصة ويمكن تخمينه على التحقيق بأن يقال قوله صغيرة الجرم أي باعتبار عمل دالما وقوله كثيرة العلم أي باعتبار دلالتها على النسب التامة وقوله محتوية على العقائد من احتواء الدال على للدلول فتأمل (قوله كثيرة العلم) أراد بالعلم النسب التامة ووصف العقيدة بكثرة النسب باعتبار أنها دالة على الألفاظ الدالة على النسب التامة لأن للوصف بكثرة العلم بالمعنى المذكور حقيقة الألفاظ . وللفهم من كلامه أنها اسم للنقوش وقولنا أراد بالعلم النسب اندفع ما قال العلم إما الإدراك أو الملكة وكل منهما وصف يقوم بالخص لا بالعقيدة وحيث فلا يصح وصفها بكثرة العلم (قوله محتوية) من احتواء الدال على مدلول مدلوله لأن العقائد هي السبب التامة الجزئية وهي مدلوله للألفاظ وهي مدلوله للنقوش التي هي معنى العقيدة على كلامه والمراد بالتوحيد علم التوحيد وحيث أن إضافة عقائد للتوحيد لأدنى ملاءمة أي محتوية على جميع العقائد التي تذكر في ذلك العلم أو من إضافة الشيء إلى كليه لأن العقائد اسم للنسب التامة الجزئية كنبوت القدرة لله والإرادة وعدم الولاية والولودية والتوحيد اسم لاتصاف الكليات كقولك كل كمال واجب لله تعالى وكل نقص محال على الله وقوله محتوية على جميع عقائد التوحيد أي الواجب معرفتها على المكلف تفصيلا وإجمالا أما احتواؤها على العقائد الواجب معرفتها تفصيلا فظاهر لأنه ذكر فيها العشرين صفة وأضادها وأما احتواؤها على العقائد الواجب معرفتها إجمالا فلأن فيها لإله إلا الله وهي محتوية على جميع العقائد مطلقا (قوله ثم تأييدها) أي بقوة تلك العقائد وثم لترتيب الجرد عن التراخي وتأيد عطف على جميع أي محتوية على جميع العقائد ومحتوية على تأيد العقائد بالبراهين وقضيته أن العقيدة محتوية على التأيد الذي هو وصف للوعد مع أنها إنما هي محتوية على ما به التأيد من البراهين فكان الأولى أن يقول ثم على ما به تأييدها من البراهين إلا أن يقال إنه أطلق التأيد وأراد منه التأيد أي كونها مؤيدة بالبراهين ويلزم من احتوائها على ما ذكر احتواؤها على البراهين فتأمل ويمكن جعل قوله ثم تأييدها عطف على قوله وضع عقيدة أي أن وقتنا لوضع عقيدة محتوية على العقائد وأن وقتنا لتأييدها بالبراهين الذي ذكرناها فهو حيث قلنا في الأشكال المتقسم (قوله القرية) أي القرية الإدراك (قوله نظر) أي فهم وقوله سبيل أي صواب أي التريية الإدراك لمن له فهم صواب وإن لم يكن ذلك الفهم تاما فالعجز عنه بمن له فهم صواب البليد جدا فانه لا يفهم تلك البراهين إلا ذو الفهم غير التام (قوله سمح) بكسر الميم أي جاد وفي التعبير بذلك إشارة إلى عزة ذلك الشيء ونفاسه وأن شأن النفوس أن تسبح به وإعنا في رؤية صلحة غيره بذلك ولم ينف نفس الساحة به تحريا للصدق لا مكان أن يكون غيره سمح به ولم يره . وقد ذكر الشيخ للوعد نقلا عن بعض أشياء أنه قال قدر أننا من الأقدمين من فعل كفضل المصنف في هذه العقيدة وكأنه من نوارد الخواطر (قوله وهو) أي ذلك الشيء (قوله أنا شرحنا كلف الشهادة) أي كشفنا وبنينا معناها وقوله كلف الشهادة بالثنية في نسخة وفي نسخة كلة الشهادة بالافراد ويناسبها إفراد الضمائر فيها يأتي وأطلق الكلمة على الجملة المفيدة وهو شائع لنة وإضافة كلة الشهادة من إضافة الأعم للأخص (قوله عن معرفتها) أي معرفة كلة الشهادة أي معرفة معناها (قوله وإلى عذب مواردها يشتد عطش العطشين الخ)

لوضع عقيدة صغيرة  
الجرم كثيرة العلم  
محتوية على جميع  
عقائد التوحيد ثم  
تأييدها بالبراهين  
القطعية القرية لكل  
من له نظر مهذب ثم  
ختمناها بشيء لم نره  
سمح به أحد غيرنا  
من المتقدمين ولان  
التأخير وهو أنا  
شرحنا كلف الشهادة  
التي لاغنى للمكلف عن  
معرفتها وإلى عذب  
مواردها يشتد عطش  
العطشين

الجار والمجور وأتى قوله إلى عطف متعلق بقوله يشتد أى ويستد عطف المتعلقين إلى عطف مواردها  
والجمله عطف على الملة وهى قوله لاغنى المكلف عن معرفتها. ثم إن العطف معناه الجار والوارد جمع  
مورد يطلق على محله ورود الماء ويطلق على الماء المورد وهو المراد هنا والمعنى ويستد عطف  
المتعلقين إلى حلوماتها وهو مستعار لما فى كلمة الشهادة فشبهت تلك المعاني بالماء المورد بجماع  
حياة النفس بكل واستبر لها اسمه على طريق الاستعارة الصريحة وقوله يشتد عطف الخ ترشيح  
للاستعارة وإضافة عذب لما بعده من إضافة الصفة الموصوف وضمر مواردها لكلمة الشهادة  
وقوله عطف المراد به لازمه وهو الاشتياق فيكون مجازا مرسلًا وكذا قوله المتعطين المراد لازمه  
وهو المشتاقون والمعنى ويستد اشتياق المشتاقين إلى معنى كلمة الشهادة العذبة الحلو (قوله إذ بها) أى  
بكلمة الشهادة أى بذكرها وللداومة عليها وهذا علة لما قبله والجار والمجور متعلق بما بعده قدم  
عليه لإفادة المحصر (قوله تفرع أبواب فضل الله) شبه فضل الله أى إحسانه بخزان فيها تحف على  
طريق الاستعارة بالكناية والأبواب تخييل وتفرع ترشيح. إن قلت إنه لا يلزم من قرع الأبواب  
الدخول مع أنه للفسود. قلت لما كان شأن القرع الدخول بحسب العادة أطلق وأريد لازمه  
العادى إذ لا يشترط الزوم المقتضى في المجاز (قوله الدخول) عطف على معنى تفرع أى إذ بها التفرع  
والدخول (قوله في زمرة للتقين) الزمرة الجماعة والإضافة للبيان والدخول فهم بأن يكون من جملتهم  
بحيث يصدق منهم (واعلم أن معرفة الله إما أن تكون بالمعينة القلبية كان هناك قرب أولًا وإما أن  
تكون بالأدلة القطعية وإما أن تكون بالأدلة الظنية الاقتناعية فأشار للشارح بقوله مع التبيين إلى  
من عرف الله بالمعينة القلبية مع القرب وقوله والمدينين إلى من عرف الله بالمعينة لكن لامع  
القرب وقوله والشهداء بمعنى العلماء إلى من عرف الله بالأدلة القطعية وقوله والصالحين إلى من  
عرف الله بالأدلة الظنية الاقتناعية للاستدلال على وحده الله بقوله لو كان هناك إله ثان لوقت  
السموات على الأرض لكي ينال بطل فكذا للتقدم فهذا دليل إقناعي قطعي لكون الشريعة ممنوعة  
(قوله واثقان معرفتها) الاثقان هو الاعتقاد الجازم للطابق للواقع عن دليل وكذلك المعرفة وحيث  
فالإضافة للبيان والجار والمجور متعلق بما بعده وهو يعلم قدم عليه لإفادة المحصر وجملة يعلم باثقان  
معرفتها من آيات الخلود عطف على تفرع أبواب فضل الله بها والمعنى إذ يقرع أبواب فضل الله  
بذكرها ويسلم العبد من آيات الخلود باثقان معرفتها أى معرفة معناها وظاهره البرور على القول بأن  
القليل كافر إلا أن يراد بالخلود طول الكثرة أو يقتدر مضاف أى توقع الخلود (قوله من آيات الخلود) بحتمل  
أن يراد بالآيات أنواع العقاب التي تتوارد على أهل جهنم فتكون الإضافة حقيقية ويحتمل أن تكون  
الإضافة من إضافة المشبه به للشبه أى ويسلم العبد من الخلود الشبه بالآيات بمعرفتها (قوله في غضب  
الله) المراد بغضبه انتقامه وفي الكلام حذف مضاف أى في محل غضب الله وهر جهنم (قوله إلى أعلى  
عليين) عليين اسم لوضع في الجنة تحت العرش تسكن فيه أرواح كل المؤمنين على مقاب (قوله فذكرنا  
معناها) عطف على قوله شرحنا كفى الشهادة عطف مفصل على مجمل وضمر معناها لكلمة الشهادة  
(قوله عقائد الإيمان) أى العقائد المنسوبة للإيمان من نسبة المتعلق بالفتح المتعلق بالكسر لأن الإيمان  
متعلق بتلك العقائد إذ هو التصديق بها وبغيرها من الأحكام التي جاء النبي صلى الله عليه وسلم بها  
(قوله بحيث يتبين) أى فصار. كلمة الشهادة مثبته بحالته هي أن يتبين أى تسرقلوب المتقين بسبب  
ذكرها عند ذلك الدخول (قوله وينبسط) أى ينتشر (قوله على بواطنهم) أى على قلوبهم بمعنى نفوسهم  
(قوله وطواهرهم) أى جوارحهم (قوله ما انطوى من محاسنها) فاعل ينبسط أى ما انطوت عليه من

إذ بها تفرع أبواب  
فضل الله تعالى  
والدخول في زمرة  
التقين مع التبيين  
والمدققين والشهداء  
والصالحين واثقان  
معرفتها يسلم العبد من  
آيات الخلود في غضب  
الله ويرقى بفضل الله  
تعالى إلى أعلى عليين  
فذكرنا معناها أولًا  
ثم يناوجه دخول  
جميع عقائد الإيمان  
فيها بحيث يتبين عند  
ذلك بذكرها قلوب  
المتقين وينبسط على  
بواطنهم وطواهرهم  
ما انطوى من محاسنها

المعاني الحسنة فقله من محاسنها بيان لما وانسبط الحق على القلوب ظاهرا وأما انبساطها على الظواهر  
 فاعتبار آثارها التي تظهر على البدن من التواضع والخضوع والتواضع واصفرار اللون (قوله فأصبحوا)  
 هذا مفرع على قوله وينسبط الخ وأصبح فعل ماض بمعنى الضارع أى فيصبحون في يوم القيامة أى  
 يصيرون فيه وعبر عن ذلك المعنى الاستقبال بالفعل الماضي لتحقق وقوعه فكانه قد حصل وضيمه  
 للثنتين وقوله يتبخترون أى يمشون المشية الدالة على الكمال والشرف وقوله في حلل معارفها في سببية  
 والحلل جمع حلة وهى ما ليس الزينة ومعارفها أى كلة الشهادة معانيها الحسنة وإضافة حلل إليهم إضافة  
 التشبه به للتشبه وقوله يبرز رياض الجنة طرف لقوله يتبخترون . والرياض جمع روض وهى البستان وأصل  
 رياض روض قلت الواو ياء لوقوعها إثر كسرة وقوله مترددين حال من ضمير يتبخترون ومتعلقه  
 محذوف أى من بستان لبستان آخر ومعنى الكلام أنهم يصيرون يوم القيامة يمشون مشية دالة على  
 الشرف والكمال بين بستانين الجنة حال كونهم مترددين من بستان لبستان آخر بسبب معارف كلة  
 الشهادة القائمة بهم الشبهة بالحلل ويصح أن يكون في قوله في حلل معارفها استعارة بالكناية وتخيل  
 بأن تشبه المعارف بروض تشبها مضمرا في النفس على طريق الاستعارة بالكناية وإثبات الحلل للمعارف  
 تخييل ويصح أن يكون حلل معارفها مستمرا الآثار معارفها استعارة مصرحة (قوله فدنونك) قيل  
 إنه اسم فعل أمر بمعنى خذوا الكفاف اللاحقة له حرف خطاب لا عمل لها من الاعراب وقاعله ضمير مستتر  
 فيه وعقيدة مقوله أى خذ عقيدة المراد بأخذها تعاطيها حفظا أو إدراكا أو تحميا أو غير ذلك .  
 وقيل إنه اسم فعل أمر بمعنى أزم فالكفاف اللاحقة له ضمير مفعول أول لاسم الفعل والقاعل ضمير مستتر  
 تقديره أنت وعقيدة مفعول ثان والتقدير أزم نفسك عقيدة . وقيل إنه اسم فعل ماض بمعنى أزم والكاف  
 اللاحقة له ضمير فاعل باسم الفعل ووضع ضمير غير الرفع موضع ضمير الرفع والمعنى أزمعت عقيدة . وقيل  
 إنه اسم فعل وضع موضع الصدر والكاف اللاحقة له في محل جر بالإضافة أى إزامك عقيدة أى أزمك  
 عقيدة الزما منسوبوا لك من حيث تعلقه بك (قوله أيتها) منادى حذف منه حرف النداء أى يا أيتها (قوله)  
 المتعطش) أى للشئاق (قوله فزمره أولياء الله) الزمرة الجماعة والإضافة للبيان والأولياء جمع ولى وهو  
من تولى طاعة ربه وتباعد عن الانهماك في الذات والشهوات فنعيل بمعنى فاعل وعلم منه أن تعاطى أصل  
 الذات والشهوات لا ينافى في الولاية ومن تولى الله أمرك فلم يكله لنفسه ففعل بمعنى مفعول (قوله عقيدة)  
 أى كتابا مسمى بعقيدة (قوله إيمان هو من المحرومين) أى من الذين حرهم الله ومنعهم من نيل  
 مرادهم والاستثناء مفرغ فمن في محل رفع على الناعلية يعمل أى لا يعمل عنها أحد بعد الإطلاع عليها  
 والاحتياج إليها الإيمان كان من المحرومين فالهكوم عليه المحرمين من الإطلاع عليها واحتياج إليها لا مطلقا  
 فلا يرد أنه لا يصح الحكم لوجود غيرها من كتب أهل السنة (قوله إذ لا نظير لها) تحليل لقوله  
 فدنونك أى أزم هذه العقيدة للتصفة بما ذكر لأنها لا نظير لها وجملة لا يعمل معترضة تأكيد للصح  
 . ويصح أن يكون تحليل لقوله لا يعمل عنها أى على الله للثني والمعنى اتقى العدول عنها إلا أن كان  
 من المحرومين لأجل عدم النظر لما لا نظير هو للشارك ولو في وصف والتشبه هو للشارك في أكثر  
 الأوصاف والتشبه هو للشارك في جميعها (قوله فباعتك) قيد بذلك لأجل تحريم الصدق إذ يمكن وجود  
 نظير لما لم يطلع عليه وما يصح أن تكون موصولا حرفيا أى في معنى أى فيمتنع على أو في معاوى  
 وأن تكون موصولا اسميا أى في الذى علمته من المؤلفات وعلى كل فقد حذف مفعولى علم اختصارا  
 أو اقتصارا أو يصح أن يقدرا مفردين أى في معنى النظر ثانيا أوفى الذى علمته من المؤلفات ثانيا وأن  
 يقتصر ما يمد مدتها أى فباعتك أن يكون لها نظير ، هذا كله إذا جسد العلم باقيا على حقيقته

فأصبحوا يتبخترون  
 في حلل معارفها بين  
 رياض الجنة مترددين  
 فدنونك أيتها المتعطش  
 للدخول في زمرة أولياء  
 الله تعالى عقيدة لا يعمل  
 عنها بعد الإطلاع عليها  
 والاحتياج إلى ما فيها  
 إلا من هو من المحرومين  
 إذ لا نظير لها فيها علمت

ويحتمل أن علم بمعنى عرف فتعدي لواحد فقط أي فيما علمته وهذا إذا جعلت ماموصولة وأما إن جعلت مصدرة فلا يقتصر ضمير بل يزيل التعدي مغزلة الألف لأن المصدرة لا يعود الضمير عليها (قوله وهي بفضل الله الخ) هي مبتدأ وجملة ترهو خبر وقوله بفضل الله حال أي وهي ترهو بمحاسنها على كبار الصالحين حالة كون ذلك الرهق والأعجاب ناشئا من فضل الله وإحسانه لا يقتضي وهذه الجملة كالملة لنفي التظهير قبلها لأنها زيادة في اللبس (قوله ترهو) أي تتكبر وتفتخر وتتعجب وإستناد الرهق بالمعنى المذكور إليها عجز عقل وفيه إشارة إلى أنها عظيمة بحيث لو كانت عاقلا لتكبرت على غيرها ويحتمل أن المراد بالرهق لازمه وهو الزيادة أي وهي تزيد (قوله بمحاسنها) أي بسبب معانيها الحسان (قوله على كبار الصالحين) جمع ديوان وهو في الأصل دفتر الحساب والمراد بالصالحين هنا كتب العلم الكبيرة من هذا الفن وإضافة كبار للصالحين من إضافة الصفة للموصوف أي وهي تزيد بمحاسنها على كتب العلم الكبيرة من هذا الفن والإضافة للاستغراق أو الجنس والبالغة حاصلة على كل تقدير أمثال الاستغراق فظاهرة وأما على الجنس فلا نه لو خرج فرد عن زهوها عليه لم تره على الجنس لوجوده في ضمن ذلك الفرد بالفرض زهوها على الجنس (قوله فتق) أي اجزم (قوله أيها الحافظ لها) أي لمدلولها وهو الألفاظ وقوله إن فهمتها أي إن أدركت معاني مدلولها وهذا كله بناء على ما تقدم من أن العقيدة اسم للنقوش أما على اسمها للألفاظ فلا حاجة لتقدير وفي كلام الشارح إشارة إلى أنه ينبغي للطلاب الحفظ أولا والفهم ثانيا (قوله بنائية الأمانة) الأمانة هي ما يمتنع من الأمور أي بنائية ما يتناهى أهل العقول من الكالات وغاية الكالات التي تتناها أهل العقول معرفة العقائد على الوجه الحق وقوله بنائية على حذف مضاف أي يحصل غاية الخ (قوله إذ من عليك) إذ للتعليل أي وأشكر الله لأنه من عليك وقيل إن إذ موضوعة للزمن والتعليل مستفاد من قوة الكلام وقوله من عليك أي أنه عليك وقوله بنعمة هي الحفظ والفهم السابقان (قوله طرد عنها كثير من الخلق) أي لم يعطها الله لهم فن لم يقتدر الله له حفظها وفهمها بمنزلة شخص قدم ليطلب شيئا فطرد ولم يعط مطلوبه ولا ينبغي ما فيه من الشقة الحاصلة له بالطرد فكذا من كان بمنزلة (قوله فباؤوا) أي فلبوا طرد الكثير من الخلق عن تلك النعمة بأموالهم رجعا أو اقبلوا وصاروا وإضافة أصول لما بعده للبيان وقوله بأعظم رزية أي مصيبة والحار والحرور متعلق بقوله بأموالهم رجعا في عقائدهم بأعظم مصيبة أي بأقبح عقيدة وإما كانت العقيدة الفاسدة أعظم مصيبة لما يترتب عليها من العقاب الأخروي والمراد بالرجوع الإصناف بذلك من أول وهلة لأنهم كانوا على الحق ثم رجعوا عنه (قوله وأخلص لي الخ) عطف على قوله وأشكر الله وهو أي أخلص بقطع الهمة أي وادع لي دعاء مخلصاني مكافأة لما أعطيتك من تلك العقيدة كما أشار له بقوله إذ أخرجها لأنه يطلب من النعم عليه أن يشكر من جرت على يده النعمة لكونها جرت على يده كما يشكر الله لأنه الفاعل الحقيقي لما ومن لم يشكر الناس لم يشكر الله لأن الله لم يرخص بشكره دون من جرت على يده النعمة لكن لا ينبغي للشاكر أن يحصى التفضل لمن جرت على يده بل يجعل جل نظره الولي سبحانه لأنه الفاعل الحقيقي (قوله من دعائك) أي دعاء من دعائك أي من دعائك فمن التبعيض أو دعائك فمن زائدة (قوله إذ أخرجها) أي أخرج مدلول مدلولها وهو المعاني إذ هي المخرجة من القلب لا النقوش التي هي العقيدة على ظاهر كلامه ولا مدلولها وهو الألفاظ اللسانية وهذا علة لمحدوف أي وإنما طلبت منك الدعاء المحض فيه لأن الله أخرجها الخ وحيث قد كون واسطة في النعمة فاستحق الدعاء منك فذلك ما يجب منك (قوله من جوف) أي من قلبي (قوله وحرك بها) أي ينقشها بالنظر لقوله يدعى ويكون للسر

وهي بفضل الله تعالى  
ترهو بمحاسنها على  
كبار الصالحين فتق  
بنائية الأمانة وأشكر  
الله تعالى إذ من عليك  
بنعمة عظيمة طرد عنها  
كثير من الخلق فباؤوا  
في أصول عقائدهم  
بأعظم رزية وأخلص  
لي من دعائك إذ  
أخرجها من جوفي  
وحرك بها يدي ولساني

وحرك بها يدى حيث رمتها أو بجلولها وهو الألفاظ بالنظر قوله ولساني ويكون المعنى وحركها لسانى  
 أى حيث تلفظت بها لسانى كان تحريك الديق بالمولم آره وهو النقوش قدّمه على تحريك اللسان الذى هو  
 ضعيف لعدم بقاء أثره زمنين وهو الألفاظ لأنها أعراض تنقضى بمجرد النطق بها (قوله مولاي) تنزعه كل  
 من أخرج وحرك (قوله والعالم بكل طوبى) فصيحة بمعنى مفعولة أى مطوية فى القلب أى غنية إليه ومن جملة  
 ذلك ما عانى مدلول تلك العقيدة على كلامه فهو مناسب لقوله إذ أخرجها من جوفى وفيه إشارة إلى أن الله  
 يعلم ما فى الجوف (قوله وهاتان أمداك) الماء للتنبيه وأنما تبدأ جملة أمداك خبره أى توبته واستيقظ لما  
 أمداك به أى لما أحسنتك به وأعطيتك لك . واعلم أن هاتين التنبه لامتخل إلى أعلى اسم الإشارة أو على ضمير  
 الرفع للفصل إذا أخبر عنه باسم الإشارة نحو هاتان أو أما دخولها على ضمير الرفع النصل مع كون  
 الخبر ليس اسم إشارة كفى كلام النصف فهو وإن وقع فى تراكيب العلماء إلا أنه شاذ بل قبله أنه ليس  
 يعربى (قوله ثانيا) أى مذكرا نائيا زيادة على ما اعتقك به أولا من العقيدة ثانيا مفعول مطلق أو زمنا  
 ثانيا أى فى زمن ثان بالنسبة للزمان الذى أحسنتك فيه بالعقيدة ثانيا ظرف زمان (قوله بعون الله)  
 الباء للسببية والعون اسم مصدر بمعنى الإعانة أى الإقدار أى بسبب إعانة الله وإقداره على ذلك (قوله  
 بشرح) متعلق بأمداك وهو فى الأصل مصدر لكن صار حقيقة عرفية فى اسم الفاعل (قوله مختصر)  
 أى قليل اللفظ كثير المعنى أى وشأن المختصر أن يكون مقبولا (قوله بكل لك منها المقصود) أى من  
 العقيدة بتوضيح ما خفى منها . ومخلصه أن لا تصود من العقيدة للماعنى إن بعضها خفى فكل ذلك  
 الشرح المقصود منها وهو المعانى بتوضيح ذلك الخفى وهذا لا ينافى ما تقدم من وصفها بأنها لا نظير لها  
 وأنها تزهو بمحاسنها على كبار السواوين لأن ما تقدم بالنسبة لخال المصنف وماعلمه منها وما هنا بالنسبة  
 للطلاب المتأخرين عن إدراكها على وجهها (قوله ويكشف لك إن شاء الله تعالى الفطاء الخ) الكشف  
 الإزالة والمراد بإزالة الفطاء لازمه وهو الحفاء فيكون مجازا مرسل من إطلاق اسم للزوم وإرادة اللزوم وأنهم  
 معناه خفى وقوله منها أى من العقيدة وقوله من المعنى المسدود بيان لما أنهم وقوله المسدود أى المسدود  
 عليه فهو من باب الحذف والإصلا وأطلق المسدود عليه وأراد لازمه وهو الخفى لإبازيم من كون الشئ  
 مسدودا عليه أن يكون خفيا فيكون مجازا مرسل من إطلاق اسم للزوم وإرادة اللزوم ومعنى الكلام  
 أن ذلك الشرح يزيل الحفاء عما خفى عليك من العقيدة من المعنى الخفى . إن قلت المعنى الخفى ليس من  
 العقيدة لأنها اسم للنقوش على ما مر فلا يصح بيان ما أنهم من العقيدة بالمعنى المسدود عليه . قلت فى كلام  
 الشارح حذف والأصل عما أنهم عليك من مدلول مدلولها قائل . وقد ظهر لك من هذا التقرير أن  
 قوله ويكشف لك الخ ضمير لقوله بكل لك المقصود (قوله تتظفر) هنا مفرّع على ما قبله أى فإذا  
 كل لك المقصود من العقيدة وانكشف لك ما خفى من معناها تتظفر فتح الفاء أى تفوز (قوله بكيمياء  
 السعادة) الكيمياء بكسر الكاف وسكون الياء وكسر الميم بعدها ياء هى الذهب أو الفضة الناشئة من  
 وضع أجزاء معاومة عندهم على شئ من المادن كنجاس أو رصاص أو قزدير فينقلب ذهباً أو فضة والسعادة  
 الموت على الإسلام والإضافة من إضافة المشبه إلى المشبه أى بالسعادة الشبيهة بالكيمياء بجامع الرغبة فى كل  
 وصح شيبة السعادة بالكيمياء وإن كانت السعادة أعظم من الكيمياء من حيث إن الكيمياء أمر محسوس  
 فتكون الكيمياء أقوى بهذا الاعتبار (قوله وإكسیر النجاة) الأكسير بكسر الهمزة هو الكيمياء  
 والنجاة هى السعادة والإضافة من إضافة المشبه إلى المشبه أى والنجاة الشبيهة بالأكسير بجامع الرغبة فى كل  
 وحيداً بالطرف مرادف (قوله وتظلل) بفتح الظاء أى تصير وقوله تجتنب أى تقتطف والمراد تحصل وقوله  
 بها نى بالعقيدة وقوله ثمرات الإيمان المراد بها المعارف والمعلوم التى يرفها أهل الله فبها المعارف بالثمرات

مولاي الشفرد بإيجاز  
 الكائنات كلها والحاد  
 كل طنوية وهاتان  
 أمداك ثانيا بعون الله  
 تعالى بشرح لما  
 مختصر بكل لك منها  
 المقصود ويكشف لك  
 إن شاء الله تعالى  
 الفطاء عما أنبهم  
 عليك منها من المعنى  
 المسدود تتظفر إن  
 شاء الله بكيمياء  
 السعادة وإكسیر  
 النجاة وتظلل تجتنب  
 بها نى وقتك الله تعالى  
 ثمرات الإيمان

بجمع الرغبة في كل استعارة للشبه للشبه به على طريق الاستعارة التصريحية. وللوصف تصوير يحصل  
بتلك العقيدة إن وقتك الله معروف لايمان ويحتمل أنه شبه الايمان بتخييل على طريق الاستعارة  
بالسكاية والقرات تخييل لما ياق على حقيقته أو مستعار للطرف ويتجنى ترشيح أو أن إضافة ثمرات  
للإيمان من قبيل إضافة الشبه به للشبه (قوله إلى أن يزل) أي وتستمر بتجني إلى أن ينزل بك (قوله  
عرض للمات) أي الموت والإضافة للبيان فالوقت عرض وجود كالإيض يقوم بالمتبشأ من قبض  
الروح وليس هو عدم الحياة ولا قبض الروح (قوله وهذا أو أن الشروع) أي وهذا الزمن الحاضر زمن  
الشروع أي زمن قرب الشروع إذ لم يشرع بالنقل في الزمن الذي حصلت فيه الإشارة بل بعده (قوله  
في هذا الشرح) أي في تحصيله والشرح اسم للألفاظ المخصوصة الدالة على المعاني المخصوصة على التحقيق  
(قوله المبارك) أي المبارك فيه بأن يتفجع به فيكون سبباً لرفع الدرجات فهو تنازل . وقد حقق الله ذلك  
أي التفجع به (قوله بفضل الله) أي لا يوقى والجوار والمجور متعلق بالشروع أي هذا أو أن الشروع  
المتببس بفضل الله أو متعلق بالمبارك أو أنهما تنازعا (قوله الكريم) أي ذي الكرم والجود (قوله  
الوهاب) أي كثير المنة دائم الإعطاء فهو صفة مبالغة أي مبالغة تحوة وهي إعادة لفظاً أكثر من غيره كافي  
وهاب ووهاب فإن وهاب يفيد معنى أكثر مما يفيد وهاب لمبالغة بيانية وهي إعطاؤه للشيء أكثر  
ما يستحقه كأنومه بعضهم فاعترض لاستحالة على المولى سبحانه وتعالى لأنه مستحق لكلمات  
لأنهاية لها ولا يعلها إلا هو (قوله سأله الخ) لما كان الوهاب حقيقة هو الذي يعطي للعوض ولا  
لنرض وذلك خاص بالمولى سبحانه وتعالى ناسب أن يوجه إليه السؤال بقوله سأله ثم إن السؤال  
قيل : استعطفى وهو يتعدى بنفسه كالت زيدا أن يعطيني كذا . واستخبرني وهو يتعدى  
بحرف الجر كسأت عن حال زيد والسؤال هنا استعطفى فعاذ به نفسه حيث قال أن يعطيني الخ . إن  
فلم مقام السؤال بالمقام ذلك وانكسار فينتفي فيه التواضع وإتيانه بنون العظمة في قوله سأله بنافي ذلك .  
والجواب أن التواضع ليست للعظمة بل للتعظيم ومعه غيره أي وأسأله أنا وإخواني وأشرع معه غيره  
في السؤال تواضعاً منه إشارة إلى أنه ليس أهلاً لأن يستقل به وحده ولأن السؤال من الجماعة أقرب  
للإجابة (قوله أن يعطيني عليه) أي على تحصيله بأن يخلق في قدرة على تحصيله ويصرف عني الشواغل  
ويقوى إدراكي ويصحح حواسي (قوله لعين الصواب) أي لثبات الصواب وهو ضد الخطأ والإضافة  
للبيان (قوله بجاه الخ) أي متوسلاً في قبول دعائي هذا بجاه سيدنا أي بمنزلة عند الله فالجاه المنزلة (قوله  
صلى الله عليه وسلم) تنازع قوله عليه كل من صلى وسلم بناء على حوازل التنازع في المتوسط . وأما على عدم  
الجواز وهو التحقيق فعليه متعلق جلي وحذف من الثاني دلالة الأول (قوله وعلى آله) أي أتباعه  
وم كل مؤمن ولو كان غاصياً هذا هو المناسب في تفسير الآل في مقام الدعاء وهو عطف على قوله عليه  
(قوله ومن اتقى) أي انصب إليه وهو عطف على آله (قوله وحاز) عطف على اتقى ولم يقل ومن حاز  
إشارة إلى أن المراد بالحاز المذكور هو المتسمى إليه وذلك خاص بالأصحاب فيكون عطف من اتقى  
على آله من عطف الخاص على العام والنسبة الشرف (قوله بمشاهدته) أي بمشاهدة سيدنا محمد . إن  
قيل إن ذلك قاصر على البصر من الأصحاب فلا يتناول العميان منهم كابن أم مكتوم مع أن القصد الدعاء  
بجميع الصحابة فالجواب أن المراد بالمشاهدة الاجتماع لا الإدراك بالبصر فيدخل العميان حينئذ (قوله  
من ساداتنا) بيان لمن اتقى إليه وحاز الشرف بمشاهدته (قوله الأصحاب) أي أصحابه صلى الله عليه  
وسلم قال عوض عن الضمير أو آل فيه للعهد وللعهد أصحابه صلى الله عليه وسلم بناء على قول  
من منع نيابة آل من المير والأصحاب جمع صحب . وصحب وقع فيه الخلاف قيل إنه جمع لأصحاب وقيل اسم

إلى أن يزل بك  
عرض المات . وهذا  
أو أن الشروع في  
هذا الشرح المبارك  
بفضل الله تعالى  
الكريم الوهاب سأل  
سبحانه أن يعطيني  
عليه ويوقى فيه  
لعين الصواب بجاه  
سيدنا ومولانا محمد  
صلى الله عليه وسلم  
وعلى آله ومن اتقى  
إليه وحاز بمشاهدته  
أعظم شرف من  
ساعاتنا الأصحاب

جمع له (قوله الحمد لله) مقتضى صنيع الصنف أنه لم يذكر بسملة التي فلا يمكن عملاً بمحدث «كل أمر  
 ذنب بال لا يبدأ فيه بسم الله الرحمن الرحيم فهو أقطع» إلا أن يقال إنه أتى بها نطقاً أو لولاد من كل من  
 الصمعة والحمدلة والورددين في الحديث المفهوم السكتي وهو مطلق التناء وهو كاتينصل بالسملة يتصل  
 بالحمدلة أو أنه تركها تواضعا إشارة إلى أن كتابه ليس من الأمور ذوات البال وسيأتي في الشرح ما يتعلق  
 بالحمدلة (قوله والصلاة والسلام الخ) الصلاة مبتدأ والسلام معطوف عليها والخبر معطوف أي كاتنان  
 على رسول الله وعبر بـ «إشارة إلى تمكن الصلاة من رسول الله صلى الله عليه وسلم تمكن للتمتع من  
 للتمتع عليه والواو المعطف على جملة الحمدلة إن كان كل من جملة الحمدلة وجملة الصلاة خبرية لفظا  
 إنشائية معنى ولا يستثنى إن كانت جملة الحمدلة خبرية لفظا ومعنى وجملة الصلاة خبرية لفظا إنشائية  
 معنى لأنه لا يصح عطف الانشاء على الخبر وكذا عكسه على الشهور (قوله على رسول الله) إن قيل هذا  
 صادق على أي رسول من الرسل مع أن المقصود بالصلاة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم . قلت إن رسول  
 الله صارعنا بالنية على نبينا محمد صلى الله عليه وسلم أو أن الإضافة فيه للعهد والمهود نبينا محمد صلى الله  
 عليه وسلم لأن الإضافة تأتي لما تأتي له اللام من الجنس والاستفراق والعهد وإنما قال على رسول الله ولم  
 يقل على نبي الله إشارة إلى أن الرسالة أفضل من النبوة وإلى أن البحوث عنه في هذا الفن الأحكام المتعلقة  
 بالرسالة . فإن قيل إن الصنف قد أظهر في محل الاضارحيت قال على رسول الله دون رسول الله والظهار  
 في محل الاضارح يورث قتلا على اللسان بسبب التكرار اللفظي الحاصل به . قلت أجب بأنه لا تقل على  
 اللسان بتكرار لفظ الجملة بل بتكرارها عما يزداد به المعنى حلولة والظهار في محل الاضارح هنا  
 للتلفظ باسم الله تعالى على أن لا ناسم أن هذا يظهر في محل الاضارح لأن جملة الصلاة مستقلة وكذا جملة  
 الحمدلة والظهار في محل الاضارح إنما يكون في جملة واحدة لافي جملتين كما هنا كذا قيل وتأمله (قوله  
 الحمد) أي القنوى وإعما عرف الشارح الحمد القنوى نون الاصطلاح لأن القنوى هو الأمور بتحصيه  
 في أوائل التأليف كالسبق (قوله هو التناء الخ) اعلم أن أركان الحمد خمسة حمد ومحمود ومحمود به  
 ومحمود عليه وصيغة فإذا وجدت زيدا كونه أكرمك بقولك زيد عالم فأنت حمد وزيد محمود ولا أكرام  
 محمود عليه أي محمود لأجله وثبت العالم الذي هو مدلول قولك زيد عالم محمود به وقولك زيد عالم هو الصيغة  
 وأن الحمدود عليه يشترط فيه أن يكون اختياريا حقيقة أو حكما بأن يكون منشأ لأفعال اختيارية  
 أو ملازما لنفسها فيصدق بقدرة الله وإرادته وعلمه إذا حمد لأجلها فانه وإن كانت غير اختيارية حقيقة  
 لكنها اختيارية حكما لأنها منشأ أفضل اختياريا وكذا يصدق بذات الله إذا حمد لأجلها فهي اختيارية  
 حكما لما ذكره وكذا يصدق بالسمع والبصر والكلام ونحوها مما لا ينشأ عنه فعل اختياريا إذا حمد  
 لأجلها فهي اختيارية حكما باعتبار أنها ملازمة للذات التي ينشأ عنها فعل اختياريا وأن الحمدود به  
 لا يشترط فيه أن يكون اختياريا بل تارة يكون اختياريا كالكرم وتارة لا يكون اختياريا كحسن  
 الوجه وأن الحمدود به الحمدود عليه تارة يختلفان إذا أو اعتبارا كأن يكون الحمدود عليه الكرم والمحمود به  
 العلم وتارة يتحدان ذاتا ويختلفان اعتبارا كأن يكون كل منهما نفس الكرم لكن من حيث كونه  
 باعتبار على الحمد يقال له الحمدود عليه ومن حيث كونه مدلول الصيغة يقال له الحمدود به يقول الشارح الثاني يتضمن  
 شيئا وهو الحمدود ومثني به وهو الحمدود به وقوله بالكلام هو الصيغة وقوله على الحمدود هو الحمدود وقوله  
 بحملي صفاته هو الحمدود عليه فالتميز مشتمل على الأركان الخمسة كما علمت . وأورد على قوله هو التناء  
 الخ أن التناء مأخوذ من ثبت الشيء إذا عطف بضه على بعض وحيد فلا يصدق التمرير على الحمد  
 الغير المكرر بل هو قاصر على الحمد للكرر لتحقق التناء فيه دون الأول فيكون التمرير غير جامع

(ص)

(الحمد لله والصلاة

والسلام على رسول

الله)

(ن) الحمد هو التناء

وأن الثناء يستعمل في الشر والحمد لا يكون إلا في الخير وحيث قد فالترفيف غير مانع . وأجيب عن الثاني بأن الثناء خاص بالخير ولا يستعمل في الشر إلا مشاكلة . وأجيب عن الأول بنحو أخذه مما ذكر بل هو مأخوذ من أثبت بمعنى أثبت بما يدل على الاتصاف بالجليل فهو اسم مصدر له ومصدره الاتناء كالإكرام مصدره كرم فالثناء حيث قد الاتيان بما يدل على اتصاف المحمود بالصفات الجلية كان ذلك الاتيان بالقلب أو باللسان أو بالجوارح (قوله بالكلام) الباء للملابسة أى للتلبس بالكلام من التلبس الشيء بآلته أو آلتها إلا أنه (قوله على المحمود) متعلق بالثناء . إن قيل في أخذه في تعريف الحمد دور وذلك لأن معرفة الحمد متوقفة على معرفة تعريفه ومن جملة أجزائه المحمود فتكون معرفة الحمد متوقفة على معرفة المحمود والحال أن معرفة المحمود متوقفة على معرفة الجدلان معرفة المشتق متوقفة على معرفة المشتق منه فيكون كل من الحمد والمحمود متوقفاً معرفة على معرفة الآخر وهذا دور . فالجواب أن المحمود معناه ذات متعلق بها الحمد فيجوز عن الوصف ويراد منه البات فقط أو أن توقف الحمد على المحمود من جهة التصور وتوقف المحمود على الحمد من جهة الاشتقاق فاختلفت جهة التوقف ولا بد في الدور من اتحادها وفيه أن الاشتقاق يتوقف على معرفة المعنى تأمل (قوله بجميع صفاته) من إضافة الصفة للموصوف أى بصفاته الجلية والباء سببية متعلقة بالثناء أو بمعنى على التعليلية فهو إشارة للمحمود عليه كسبب والمعنى الثناء على المحمود بالكلام لأجل صفاته الجلية وما ذكره السكتاني هنا من احتمال كون الباء لتعديدية متعلقة بالكلام لأنه اسم مصدر بمعنى التكلم أو بالثناء على أنه بدل اشتغال من التكلام وخلافاً بدل الاشتغال من ضمير اللبدل منه جائز إذا اشتغاله عليه أو لوى فقط أو متعلقة بحال محذوفة من الثناء أى حاله كونه كأنما بجميع صفاته فهو غير مناسب لقول الشارح لأن الحمد يتعلق بالكمال سواء كان إحساناً أو غيره وللناسب له ما ذكرناه . إن قيل قضية قوله صفاته أنه لو أتى عليه بسبب صفة واحدة لا يقال له حمد مع أنه يقال له حمد . أجيب بأن الإضافة في صفاته للجنس الصادق بصفة واحدة والراءد بالجليل ما كان جليلاً بحسب اعتقاد الحامد والمحمود وإن لم يكن جليلاً بحسب الواقع فيشمل الثناء بسبب نهب الأموال أو بحسب اعتقاد أحدهما دون الآخر إذا كان للقام مقام تعظيم وإلا فهو ذم . وكان عليه أن يقيد الصفات بالاختيارية ليخرج للدح الذى هو الثناء على المحمود لأجل صفة غير اختيارية كالثناء على زيد لأجل صباه وجهه وإلا فنكلامه صادق بالمدح فيكون التعريف غير مانع إلا أن يقال إنه مبنى على طريقة صاحب الكشف من أن الحمد وللح أخوان أى مترادفان و بعد هذا كله فيقال إن تعريفه لا يصدق على الحمد على ذات الله أى إذا كان المحمود عليه البات العلية وحيث قد فترفيه غير جامع (قوله سواء كانت) أى تلك الصفات الجلية الباعثة على الثناء وسواء خبر مقدم والفعل بعده فى تأويل مصدر مبتدأ وإن لم يكن هنا حرف مصدرى لأن وقوع الفعل بعد لفظ التسوية يقوم مقام الحرف المصدرى وأو فى كلامه بمعنى الوالو على ما جوزه الكوفيون لأن التسوية لا تكون إلا بين متشدد وأولاًحد للتعدد والمعنى كون تلك الصفات الجلية من باب الاحسان أو من باب الكمال سواء أى سيات فى حصة صدق الحمد على الثناء الواقع فى مقابلتها والجملة إمامستأنفة أحوال بلا ووا يصح أن يجعل سواء خبر مبتدأ محذوف أى الأمران سواء وهذه الجملة الاسمية دالة على جواب شرط مقدر مفهوم من المعنى أى إن كانت من باب الاحسان أو من باب الكمال فالأمران سواء ، وعلى هذا فلا يحتاج لجعل أو بمعنى الواو (قوله من باب الاحسان) هو المعبر عنه فى بعض المبارات بالفواصل وهى المزايا المتعديدية وهى التى يتوقف ثقلها على تعدد أثرها للنير كالصكرم والانعام والتعليم وإضافة باب للاحسان

بالكلام على المحمود  
بجميع صفاته سواء  
صفاته من باب  
الاحسان



البيان وفي العبارة حذف منضاف أي سواء كانت من أفراد باب هو الاحسان (قوله أو من باب الكمال)  
هو المبرعته في بعض العبارات بالتضائيل وهي الزايات القاصرة وهي التي لا يتوقف تقابلها على تعدى أثرها الغير  
وإن كانت هي قد تكون متعددة كالعلم والقدرة والحسن فالعلم مزبنة لا يتوقف تعقله على تعدى أثره الغير  
وإن كان تعدى الغير بالتعليم الأثرى أنك تعقل أن القطب عالم وإن لم يعلم أحداً وإضافة باب الكمال للبيان  
وفي العبارة حذف منضاف أي أر من أفراد باب هو الكمال . واعلم أنه ليس في كلامه تصريح بمحصرات الصفات  
الجلية في هذين القسمين لجواز أن يكون المراد سواء كانت من باب الاحسان أو الكمال أو غيرها فيشمل  
الصفات السلبية كعدم الشريك والجسمية والإضافية ككونه قبل العالم ولو سلم إرادة الحصر فهي  
داخلة تحت الكمال إذ هو غير منحصر في الصفات الذاتية (قوله المختص بالمحمود) صفة للكمال أي  
الكمال المقصور على المحمود فلا يتجاوز له غيره قالباء في قوله بالمحمود داخلة على المقصور عليه وبهذا  
الوصف أعني قوله المختص بالمحمود حصلت التقاطع بين قوله أو من باب الكمال وبين قوله من باب الاحسان  
وهذا لإتيان أن الاحسان كالإلا أنه ليس بمختص بالمحمود لما علمت أن تعقله يتوقف على تعديه  
لغير وما ذكره السكتاني هنا من أن قوله المختص بالمحمود راجع للاحسان أيضاً فهو غير مناسب (قوله  
كلمه) أي كالمحمود فإنه وصف ناقص وهو صفة ذاتية والمراد بالعلم ما قبل الجهل فيصدق بعلم الله ويعلم  
العبد إلا أن علم المولى واحد والتعدد إنما هو في متعلقاته وقيل بتمدد تعدد للعالم وهو الحق (قوله  
وشجاعته) أي المحمود ثم إن فسرت الشجاعة بملكه أو قدرته توجب الخوض في الهالك والاقدم  
على الماركة كانت صفة ذات وإن فسرت بالاقدم على الهالك والماركة كانت صفة فعل وعلى كل فهو  
مثال لقوله أو من باب الكمال الخ كما أن قوله كلمه مثال له وحيث قد نسكتا تعدد المثال الإشارة إلى أنه  
لا فرق بين ماهو نص في كونه صفة ذاتية كالعلم وبين ماهو محتمل لأن يكون صفة ذاتية وأن يكون  
صفة فعلية (قوله مثلا) أي به دفعا لما يتوهم من أن الكاف استقصائية أو يقال إنها لا دلال للأفراد  
الخارجية والكاف أدخلت الأفراد التعينية وهذا أحسن مما قاله بعضهم من العكس (قوله ليشمل الحمد  
الخ) اعلم أن أقسام الحمد أربعة حمدقديم لتقديم وهو حمد الله نفسه بنفسه في أثره وحمدقديم لحادث وهو  
حمد الله بعض عباده وهذان الحمدان قديمان وجعل هذا الحمد قديما كما في السكتاني نسمح لأن ماهية  
الحمد لا بد فيها من الأركان الخمسة المتقدمة ومن جعلها المحمود وهو هنا حادث فيكون ذلك الحمد  
مركباً من قديم وحادث والقاعدة أن المركب من القديم والحادث حادث فيكون ذلك الحمد حادثاً  
بمعنى أنه متجدد بعد عدم إلا أن يرتكب التجرد فيه بأن يراد به ثناء الله فقط فيكون قديما وحمد  
حادث تقديم وهو حمد العباد لحالهم بالكلام اللساني أو النفساني ومنه تسبيح الجادات وحمد حادث  
لحادث وهو حمد العباد بعضهم بعضاً بالكلام اللساني أو النفساني وهذان الحمدان حادثان . ولما كان  
تصريح باللسان لا يتناول إلا القسمين الآخرين أعرض عنه المصنف وغير بالكلام ليم التعريف القسمين  
الأوليين أيضاً فقوله الشارح ليشمل الحمد أي التعريف وقوله الحمد القديم دخل فيه الأول والثاني على  
ارتكاب التجريد السابق أو الأول فقط وإن لم يرتكب التجريد وقوله والحادث داخل فيه الثالث  
والرابع فقط إن ارتكب التجريد في الثاني ودخل فيه الثاني أيضاً إن لم يرتكب فيه التجريد . إن  
قلت القديم والحادث حقيقتهما مختلفة بالقدم والحادث ولا يجوز تعريف أمرين متخالفين بتعريف  
واحد . قلت محل الامتناع إذا كان التعريف حداثاً بالآيات كاشفاً لحقيقة كل منهما وأما تعريفهما  
برسم يميز لهما من غيرهما فلا ضرر فيه وما هنا هذا من التقييل فقوله الشارح ليشمل الحمد أراد به  
التعريف الصادق بالرسم فهو من إطلاق الخاص وإرادة العام . واعلم أن الكلام قال بعض أهل السنة

أو من باب الكمال  
المختص بالمحمود كلمه  
وشجاعته مثلا وإنما  
قلنا التناء بالاحسان  
عوضاً عن قولهم التناء  
باللسان

إنه حقيقة في النفساني واللساني وقال بعضهم إنه حقيقة في النفساني مجاز في اللساني وعكست للقرينة فعل الأول يكون استعمال الكلام في التقديم والحادث من استعمال الشكر في منييه وهو لإحتياج قرينة لأن محل احتياج الشكر لقرينة إذا وقع في التعريف إن أراد به بض معانيه لا إن أراد سلكها كما هنا وفي القول الثاني يكون استعماله في التقديم والحادث استعمالاً لفظاً في حقيقته وعجازه وهو يحتاج لقرينة وهي هنا القول عن اللسان إلى الكلام إذ لو لم يحد العدل العموم لما كان له فائدة (قوله يشمل الخ) ولوعبر باللسان لكان التعريف قاصراً على الحادث بقسمة الكائن بالكلام اللفظي فلا يشمل الحد القديم ولا أحد العباد النفساني كما لو حدثت نكاح بأن زيداً كرم ولا تسبغ المبادات على أنه بلسان القائل كملهو التحقيق إذ لالسان لها مع أن للعرف الحد القنوي وهو شامل لما ذكر فيكون التعريف غير جامع (قوله والشكر) أي لفظة ولما كان الشكر القنوي يجمع مع الحد القنوي في بعض الصور وهو الثناء بالكلام في مقابلة إحسان وربما يتوهم من ذلك ترادفهما مرته لأجل أن يعلم ما بينهما من التسبب فيندفع ذلك التوهم (قوله هو الثناء باللسان) كأن يقول الشخص في حق من أتم عليه هو كريم وقوله أو بغيره من القاب أي كأن يعتقد الشخص أو يظن أن من أتم عليه كريم كان الاعتقاد أو الظن دائماً أملاً وكان يتكلم في ضمه بأنه كريم وقوله من القلب بيان للبر وقوله وسائر الأركان عطف على القلب وسائر بمعنى بقية والراد بالأركان الجوارح والواو في قوله وسائر بمعنى أو وإضافة سائر للأركان للجنس الساقط بركن من الأركان كأن يضع الشخص يده على صدره عند مرور من أحسن إليه عليه ويؤخذ من قوله باللسان الخ أن الثناء ليس هو الـ كـ بغير كاقبل بل الاتيان بما يدل على الأوصاف بالصفات الجميلة كان الاتيان باللسان أو بالقاب أو بالجوارح ويؤخذ منه أيضاً أن إصاف الولي بالشكر فيمثل غفور وشكور مجاز بمعنى المجازاة على الفضل بخلاف إصافه بالحد حقيقة وشكور مبالغة شاكر فشاكر معناه المجازي على قدر الفعل وشكور معناه المجازي على القليل كثيراً (قوله على النعم) متعلق بالثناء وتطبيق الحكم بمشقة يؤذن بعلية مأمته الاشتقاق كآله قال الثناء على النعم لأجل إنعامه وحيثه فلا حاجة لقوله بعد بسبب الخ فهو نصريح بمعامه الزمائم ثم إذا قطع النظر عن تلك القاعدة احتيج له وذلك لأن الثناء على النعم محتمل لأن يكون سببه الانعام أو غيره فلما كان محتملاً قال بسبب الخ كذا قيل والحق أنه يحتاج إليه مطلقاً لأجل التشديد بكون النعمة واسطة للثنا كـ تأمل (قوله بسبب ما أسدى) أي أوصل إلى الشاكر من النعم فضيته أن الثناء على النعم بسبب ما أوصل لغيره لثني لا يكون شكراً بل إن كان باللسان فهو حمد وإن كان بغيره فهو واسطة وهو طريقة للفضر الرزقي والسيد وقال السعد الثناء على النعم بسبب إنعامه شكر سواء كان الانعام على الشاكر أو على غيره كان باللسان أو بغيره من الجوارح وفي أخذ الشاكر في تعريف الشكر ماسبق في أخذ الممود في تعريف الحد من الصور سؤالاً وجواباً فلا حاجة لإعادته (قوله فينه الخ) هذا مفرع على ما قبله أي إذا علمت معنى ما سبق لك من الحد والشكر علمت أن بينه الخ وبين خبر مقدم وعموم مبتدأ مؤخر (قوله من وجه) أي من جهة دون جهة لأن كل الجهات وهو راجع لكل من قوله عموم وقوله خصوص أي بينهما عموم من جهة دون جهة لاعموم من كل جهة وخصوص من جهة دون جهة لا خصوص من كل جهة (قوله يعني الخ) أفاده أن قوله من وجه راجع لقوله عموم كأنه راجع لقوله خصوص وكان المناسب أن يزد به بعد قوله إن الحد أعم من الشكر بحسب المتعلق وأخص منه بحسب المحل ليناسب قوله فينه وبين الحد عموم وخصوص من وجه وإن كان قوله بعد والشكر أعم من الحد بحسب المحل مستلزماً لذلك (قوله لأنه يتعلق بالكمال) أي من تلقا الشيء بالباعث عليه

يشمل الحمد الحد القديم والحادث والشكر هو الثناء باللسان أو بغيره من القلب وسائر الأركان على التسبب بسبب ما يدل على الشاكر من النعم فينه وبين الحد عموم وخصوص من وجه يعني أن الحمد أعم من الشكر بحسب المتعلق لأنه يتعلق بالكمال

(قوله سواء كان) أى السكال إحساناً أو غيره والرد بالإحسان للزايان التعدي أثرها للغير والرد  
 بغيره مقابل ذلك فيدخل فيه الزايان القاصرة كالعلم والقدرة والإرادة والصفات السلبية والإضافية  
 (قوله لا يتعلق إلا بالإحسان) أى لا يكون إلا بمقابلة الإحسان أى على الناكر على ما سبق له قال العهد  
 (قوله والشكر أعم من الحمد بحسب المحل) كان للنسب أن يزيد وأخص منه بحسب المثلحق ليشب  
 قوله سابقاً فينبه وبين الحمد عموم مخصوص من وجه وإن كان قوله الحمد أعم من الشكر بحسب المثلحق  
 مستلزماً لذلك (قوله وبالقلب وبأثر الجوارح) الواو فيهما بمعنى أو وهى مائة خلق فتجوز الجمع بين  
 الموارد الثلاثة وأراد بأثر الجوارح بقيتها والمراد الجنس فلا تنقل (قوله كما قاله الشاعر) هذا استدلال  
 على أن الشكر يكون باللسان وبالقلب وبأثر الجوارح (قوله النعماء) بفتح التون جمع نعمة بمعنى  
 الأنعام أو مفرد مرادف للنعمة بمعنى الأنعام أى أفادكم إنصافكم على ثلاثة معنًى (قوله يدعى) بدل من ثلاثاً أى  
 استعمال يدعى بأن أضماها لى صدرى حين مرور كرم على (قوله ولسانى) أى واستعمال لسانى بأن أنى  
 عليه كرم (قوله والضمير) أى القلب أى واستعمال قلبي بأن أعتقد اتصافكم بالصفات الجميلة أو أنكم  
 فى نفسى بأنكم متصفون بالصفات الجميلة (قوله المحجبا) أى المستر فإفادة النعماء تلك الثلاثة باعتبار  
 ما صدر منها من التعظيم إذهو المفاد حقيقة بالانعام . إن قلت إنه لم يستفد من البيت أن استعمال الثلاثة  
 شكر لأن الشاعر لم يطلق الشكر على استعمال الثلاثة حتى يصح الاستدلال بهذا البيت على أن الشكر  
 يكون باللسان وبالقلب وبأثر الجوارح . فالجواب أنه يستفاد من البيت أن استعمال الثلاثة شكر من  
 حيث إن الشاعر جعل استعمال الثلاثة جزاء للنعمة وكل جزاء للنعمة عرفاً فهو شكر لفة فكل  
 استعمال للثلاثة شكر لفة فصح الاستدلال بالبيت بهذا الاعتبار (قوله والحمد لا يكون إلا باللسان)  
 أى ويحتشد فيجتمع الحمد والشكر اللغويان فى ثناء بلسان فى مقابلة إحسان وينفرد الحمد عن الشكر  
 فى ثناء بلسان لا فى مقابلة إحسان بل فى مقابلة القدرة أو الشجاعة أو العلم أو إمامة الأذى وينفرد  
 الشكر فى ثناء بغير لسان فى مقابلة إحسان وأصل لثنى على مامى وانظر قوله والحمد لا يكون إلا باللسان  
 مع قوله وإما قلنا بالكلام الخ وقد يقال إنه اقتصر على النسبة التى بين الحمد والحادث والشكر الحادث  
 وذلك لأنه لما عرف الحمد بما يشمل القديم ولم يعرف الشكر بما يشمل القديم علم أنه سكت عن النسبة  
 بين القديمين ومعلوم أن الحمد الحادث إنما يكون باللسان (قوله والصلاة من الله الخ) الصلاة مبتدأ  
 وقوله من الله حال وقوله زادة الخ خبر . إن قلت الحال لا تأتى من المبتدأ على الاعتماد وهو مذهب سيبويه .  
 قلت أجيب عنه بأن فى الكلام حذف مضاف أى وتضير الصلاة فى حال كونها من الله فالحال فى الحقيقة  
 من المضاف إليه وجعلها من المبتدأ بحسب الظاهر واحتز بقوله من الله عن غيره كالانس والجن  
 والملائكة فان الصلاة منهم معناها الدعاء أى طلب الرحمة المقرونة بالتعظيم للصل على عابه (قوله على رسول)  
 احتز به عن صلاة الله على غير رسول فان معناها بترحموا الانعام منه (قوله زادة تكرمه) أى وزادة  
 تعظيم أى وأما أصل التعظيم فهو حصل له وإضافة زادة للتكرمة من إضافة الصفة للوصف أى  
 التكريم والتعظيم الزائد عما كان حصل له من قبل (قوله وإنعام) عطف على تكرمه أى وزادة  
 إنعام أى وإنعام الله على ما كان حصل له وقوله زادة إشارة إلى أن النبي صلى الله عليه وسلم كغيره  
 من الأنبياء يتنفع بصلواتنا عليه كما أننا نتنفع بالصلاة عليه إلا أنه ينبغي للعلم أن يلاحظ أنه هو  
 للتنفع بها كالألبين بغيره سيدته إلا أن الألبين بالأدب أن لا يلاحظ العبد ذلك (قوله وسلامه) أى  
 وسلام الله وأما سلام غيره فمضاهى الدعاء أى طلب التأمين من الله للمسلم عليه (قوله عليه) أى على رسول  
 وأما سلام الله على غيره فعناه التأمين (قوله زادة تأمين) من إضافة الصفة للوصف أى تأمين زائد على

سواء كان إحساناً أو  
 غيره والشكر لا يتعلق  
 إلا بالإحسان والشكر  
 أعم من الحمد بحسب  
 المحل لأنه يكون باللسان  
 وبالقلب وبأثر  
 الجوارح قال الشاعر  
 أفادكم النعماء منى  
 ثلاثة  
 يدعى ولسانى والضمير  
 المحجبا  
 والحمد لا يكون إلا  
 باللسان والصلاة من  
 الله على رسوله صلى الله  
 عليه وسلم زادة  
 تكرمه وإنعام وسلامه  
 عليه زادة تأمين له

على ما عنده من الأمان أي تأمين بما يخافه على أمته أو على نفسه إذ المرء كلما اشتد قربه من الله اشتد خوفه منه فقد قال عليه الصلاة والسلام «إني لأخوفكم من الله» (قوله وطلب تحية) أي تحية طيبة والرد بالتحية الطيبة في حقه تعالى أن يجانبه بكلامه القديم خطابا دال على رفعة مقامه والاعتناء به كما ينبغي بضما بضما وطيب بالجر عطف على تأمين أي وزيادة تحية طيبة (قوله وإعظام) أي تعظيم وهو معطوف على تأمين أي وزيادة إعظام وإعظام مصدر أعظم المرادف إعظم . وإعلم أن زيادة التأمين وزيادة الأعظام لازمان : زيادة طيب التحية (قوله اعلم) الخطاب به من يتأق منه العلم وإن كان أصل الخطاب أن يكون لمعين فاستعمال ضمير الخطاب فيما ذكر مجاز ولا يشك بأن ذلك يجعل التسمير الذي هو أعرف للعالمين يصدق الجلالة ثانيا لأن ذلك أمر عارض بحسب الاستعمال لا بحسب الوضع والعلم والمعرفة مترادفان بمعنى واحد على التحقيق وهو الاعتقاد الحازم المطابق للواقع عن دليل فحق اعلم اعتقد ما قلته لك من انحصار الحكم العقلي في الأقسام الثلاثة اعتقادا جزما . فان قيل إذا كان العلم والمعرفة مترادفين فلم عبر بالعلم دون المعرفة ؟ فالجواب أنه عبر بالعلم تأسيا بالكتاب العزيز حيث قال فاعلم أنه لا إله إلا الله وأن العلم ينصف به الحائق والخالق بخلاف المعرفة فإنه لا ينصف بها إلا الخلق . فان قيل لم عبر بالعلم دون الفهم أو اجزم أو اعتقد ؟ فالجواب أنه عبر به دون ما ذكر إشارة إلى أنه لا يكتفي في هذا الفن إلا العلم دون الفهم والجزم ومطلق الاعتقاد . فان قيل حيث كان الخطاب بالعلم من يتأق منه العلم فلم عبر بالعلم دون اعلموا . فالجواب أنه إنما عبر بالعلم دون اعلموا لأنه لم عبر بالعلموا لربما توهم أن تعلم هذا العلم فرض كفاية متعلق بالهيئة الاجتماعية مع أنه فرض عين فتدبر (قوله أن) أي بها وإن كان الخطاب ليس منكرا للانحصار المذكور ولأنه كافيه اعتناء بذلك الانحصار فيه إشارة إلى أنه ينبغي شدة الاعتناء به (قوله الحكم العقلي) سيأتي تعريفه في الشارح ونسبته للعقل من نسبة الشيء لآلته فالحكم آله العقل والحال في هو النفس وقول الشارح فيما يأتي والحال في ذلك إما الشرع أو العادة أو العقل فيه تسمح كإياي وتقييد الحكم بالعقل (لاخراج الحكم الشرعي والمادي قائما لا ينحصران في الأمور الثلاثة المذكورة وفيه إشارة إلى تقسيم الحكم إلى عقلي وشرعي وعادي وإعطاء أقصر المصنف على التكلم على العقل لأن غالب الصفات دليلها عقلي وإعطاء كذا الشارح الشرعي لأن بعض الصفات وهو السمع والبصر والكلام وكونه ميمما وكونه بصيرا وكونه مشكلا ثبت به إعطاء كذا العادي تحيا للأقسام (واعلم أن المقصود بالذات من هذه العقيدة من قول المصنف ويجب على كل مكلف الخ وإعطاء المصنف قول اعلم أن الحكم العقلي الخ لأن معرفة تلك الأقسام الثلاثة أعني الوجوب والاستحالة والجواز ما يشوق عليه الشروع في هذا الفن لاستمداده منها لأن صاحب علم الكلام نارة بينها ونارة نفعها كقولنا يجب لله عشرون صفحا يستحيل عليه مذهبها ولا يجوز في حقه فعل كل يمكن أو ترك كل لا يجب عليه فعل الصلاح ولا الأصلح ولا يستحيل عليه عذاب الطبع ولا يجوز أن يقع ما لا يرتفع فن لم يعرف حقائق تلك الأقسام لم يعرف ما أثبتناها ولا ما ينفي تلك الأقسام الثلاثة استمداد لهذا العلم من حيث التصور لا من حيث الإثبات ولا التي لأن ذلك فائدة هذا العلم (قوله) ينحصر في ثلاثة أقسام اعلم أن الوجوب يعني قبول الاتقاء والاستحالة يعني قبول الثبوت والجواز قبول الثبوت والاتقاء إذا علمت ذلك تعلم أن تلك الثلاثة ليست أجزاء للحكم بالمعنى الذي ذكره الشارح وهو إثبات أمر أو نفيه حتى يكون المحصر من حصر الكل في أجزاءه كحصر السككيين في المركب من الحلق والصل في الخلق والصل وليست جزئيات الحكم بالمعنى المذكور حتى يكون من حصر الكل في جزئياته كحصر الكلمة في اسم وفعل وحرف وذلك لعدم صحة صدق الحكم على كل واحد من تلك الثلاثة وحيث قد حصر الحكم فيها معناه علم الخروج عنها في الواقع على حد انحصرت فكرتي في ذنوبي بمعنى أنها لا يخرج عنها

للمعنى  
وطيب تحية وإعظام  
(ص) اعلم أن الحكم  
العقل ينحصر في ثلاثة  
أقسام

عنها **والمحكم في تلك الثلاثة** من حصر الشيء في أقسام صفة متعلقة وهو المحكوم به وعليه والنسبة وذلك لأن كلام المحكوم به والمحكوم عليه والنسبة تارة يتصف بالوجوب كما في قولك (الله قادر) تارة يتصف بالاستحالة كما في قولك (سريك الله موجود) وتارة يتصف بالجواز كما في قولك (للمكن موجود) ومعنى عدم خروج الحكم عن تلك الأقسام الثلاثة أن متعلقه وهو المحكوم به وعليه والنسبة لابد من أصافه في الواقع يواحد من تلك الثلاثة هذا كله إن رجعنا ضمير ينحصر للحكم بالمعنى السابق بدون تقدير فإن رجعناه له وقرأنا في الكلام مضافين بأن قلنا ينحصر أى الحكم أى صفة متعلقة في ثلاثة أقسام كان الانحصار من انحصار الكل في جزئياته لأن التحصيل حقيقة صفة للتحقق وهي أمر كلي نعمتها تلك الأقسام الثلاثة . والحاصل أن الوجوب والاستحالة والجواز إنما هي أقسام لصفة متعلق الحكم وهو المحكوم به والنسبة والمحكوم عليه لأنها أقسام الحكم لأن الحكم بالمعنى المذكور لا يتصف إلا بالجواز وكذا يكون الحصر من انحصار الكل في جزئياته إذا قرئنا مضافا في محلين أى وينحصر أى الحكم أى متعلقه وهو المحكوم به في ثلاثة أقسام ذى الوجوب وذى الاستحالة وذى الجواز لأن ما يحكم به العقل إما أن يقبل الثبوت أو الانتفاء جميعا أو يقبل الثبوت فقط أو الانتفاء فقط فالأول الجائز والثاني الواجب والثالث المستحيل (قوله الوجوب) قدمه لشرطه ونفى بالاستحالة لأنها ضد الوجوب وضد الشيء أقرب خطورا بالبال عند ذكره وأخر الجواز عنها لتعريفه تأخير حيث قدم ماقبله عليه ولأنه كالركب وما كالبيسط والبسيط مقدم على المركب طبعيا فكذا ما كان بمنزلة فضل مائى ليوافق الوضع الطبع (قوله فالواجب) قال المصنف في بعض كتبه إنما عرضت في أصل العقيدة لشرح الواجب والمستحيل والجائز دون الوجوب والاستحالة والجواز لاستلزام تصورهما تصور مصادرها لأن المشتق أخص من مصدره الذى اشتق منه ومعرفة الأخص تستلزم معرفة الأعم دون العكس (قوله ما الخ) للتأنيب للمفسر من أن الوجوب وأخوه صفات للمحكوم به والنسبة والمحكوم عليه أن يفسر ما يشيء ويجعل مصدرة هذه الثلاثة (قوله لا يتصور) بفتح حرف الضارعة مبنيا للفاعل أى لا يمكن ولا يتأتى وبضمها مبني للفعول والراد بالتصور حينئذ التصور الذى معه حكم وهو التصديق أى مالا يصدق العقل بعلمه فالتصور كما يطلق على إدراكه للفرط يطلق على الإدراك المصاحب للحكم وهو التصديق وهو المراد هنا والقرينة على أن مراده بالتصور التصديق قوله في الجائز ما يصح الخ إذ الصحة ترجع إلى التصديق كذا قيل وفيه أنه يشترط في القرينة اتصالها بالجواز وهي هنا ليست كذلك إذ كل تعريف منفصل عن الآخر وحينئذ فلا يصح أن يكون مافى واحد منها قرينة على مافى الآخر والأحسن أن يقال إن القرينة معنوية وهي ما علم أن الواجب يتصور عدمه تصورا ساذجا وحيث كان الراد بالتصور في كلام المصنف التصديق فلا يقال إن الواجب قد يتصور عدمه تصورا ساذجا . والحاصل أن الواجب وإن تصور العقل عدمه لا يحكم ولا يصدق العقل بذلك العلم أى لا يدركه إدراكا جازما مطابقا للواقع لأن الواقع ونفس الأمر انتفاء عدمه (قوله في العقل) الأولى حذفه لأن الواجب لا يمكن ولا يتأتى علمه وجد عقل أم لا وهذا الاعتراض إنما يتوجه على المصنف على قراءة يتصور على البناء للفاعل (قوله علمه) أى خارجا وأما ذهنا فقد يصدق بعلمه وحينئذ فتقوله علمه أى عدم أفراده لا الأمر الكلى الذى قسرت مابه لأن الأمر الكلى لا وجود له إلا في ذهن وما وجد في ذهن يمكن والممكن قد يصدق العقل بعلمه . إن قيل هذا التعريف لا يشمل صفات السواب لأن العقل يصدق بأنها أمور علمية مع أنها واجبة (الجواب أن المراد بعلمه انتفاؤه بحيث يصدق بنقيضه لأن المراد بعلمه أنه أمر عدى وحينئذ قد تدخل صفات السواب في التعريف لأن العقل وإن صدق بأنها أمور علمية لا يصدق بانتفائها بحيث ثبت نقيضها

الوجوب والاستحالة  
والجواز فالواجب ما  
لا يتصور في العقل عدمه

(قوله ما لا يتصور في العقل) فيه ما سبق فلا يعود ولا إعادة (قوله وجوده) أي خرجا وأما هذا فقد صدق بوجوده والراد وجود أفراده لما سبق وأراد بالوجود الثبوت فيشمل ما إذا كان للشيء ذاتا أوصفة وجودية أو حالا وهذا على القول بثبوت الأحوال والحق أنه لا حال وحينئذ فلا حاجة لتأويل الوجود بالثبوت (قوله ما يصح) خسر ما يحكم به كسابق والصحة إما أن تفسر بالتصديق لرجوعها له أي ما يصدق العقل بوجوده وعدمه أو بالامكان أي ما يمكن وجوده وعدمه وعلى الثاني فلا حاجة لقوله في العقل لأن الجائر ما يمكن وجوده وعدمه وجد عقل أم لا وقوله وجوده وعدمه أي في الخارج والراد وجود أفراده وعدمها كما مر (قوله الحكم الخ) اعلم أن الحكم يطلق عند أهل العلم العام على إسناد أمر لآخر إيجابا أو سلبا يطلق عند المناطقة على إدراك أن النسبة واقعة أو ليست بواقعة ويسمى حينئذ تصديقا ويطلق على النسبة الناقصة وعلى المحكوم به وعلى المحكوم عليه أو يطلق عند الأصوليين على خطاب الله تعالى بأمور للكهنة الخ والظاهر أن الشارع أراد المعنى الأول وحذف متعلق إثبات ونفي انكالا على ظهور الراد والمعنى إثبات أمر لأمر أو نفي أمر عن أمر فرفع مقالته الشارح للمعنى الأول قائبات أمر لآخر كقولك زيد قائم والقدره واجبة لله ونفي أمر عن آخر كقولك زيد ليس قائم وشريك الله غير موجود فخرج قولك زيد يوقولك لازيد فلا يسمى واحدا منهما حكما لأن الأول وإن كان إثبات أمر لكن ليس لأمر آخر والثاني وإن كان نفي لأمر لكن ليس عن آخر وقول الشارح أو نفيه الضمير عائد على الأمر لا يقيده كونه مثبتا بل عائد على مطلق الأمر كان مثبتا أم لا فيصدق التعريف بقولك ابتداء ليس زيدا قائما كما يصدق به بدقولك زيد قائم وهذا ليس من باب عندي درهم ونصفه لأن الضمير فيه لا يصح عوده على الدرهم السابق ولا على مطلق الدرهم الصادق بالأول كانهما وإجماعين فيه عود الضمير لهرم آخر غير السابق وأو في التعريف ليست للشك لأنها لا تدخل في التعريف ربما كان واحدا لأن الشك لا يجمع التصور جزما الذي هو المقصود من التعريف وإجماعا للتوزيع وأو التي للتوزيع تدخل في الرسم دون الحد لأنه يلزم على دخولها في الحد كون الفصل مساو بالماهية وأخص منها لأن الفصل الواقع في الحد مساو للماهية قطعا حيث ذكر فصل آخر يقوم مقامه توجد معه الماهية لزم أن تكون الماهية أهم منه والترض مساواته لها وقضية قوله إثبات أمر أو نفيه أن الحكم فعل للنفس كما أنه قضية قولهم إنه الإيقاع والانتزاع أيضا وكونه فضلا خلاف التحقيق إذ لا يمكن أن يكون النفس فعل وحينئذ في قول الأثبات بادرارك الثبوت والتي بادرارك الانتفاء والإيقاع بادرارك الوقوع والانتزاع بادرارك الأزاع فخرج الأمر لقول المناطقة إنه إدراك أن النسبة واقعة أي مطابقة للواقع أو ليست بواقعة أي أو ليست مطابقة للواقع واختلف في الإدراك فقيل إنه أفعال لأنه تآثر النفس وقبولها للمعنى فهو أمر اعتباري لا وجود له إلا في ذهن كالفصل (وقيل إنه كيفية أي صفة وجودية قائمة بالنفس يمكن رؤيتها وهذا هو التحقيق) واعلم أن الحكم بالمعنى للذ كور حادث على كل حال أي سواء قلنا إنه فعل أو أفعال أو كيف وإن كان المحكوم به قديما . قال الشيخ السكتاني والحكم بالمعنى للذ كور لا يختص بالحليات بل يكون في الشرطيات أيضا سواء كانت متصلة كإثباتك طلوع الشمس عند وجود النهار في كلما كان النهار موجودا كانت الشمس طالعة أو نفيه عند وجود الليل في نحو كلما كان الليل موجودا كانت الشمس غير طالعة أو كانت منفصلة كإثباتك الضاد بين وجود النهار وعدم طلوع الشمس في قولك إما أن يكون النهار موجودا وإما أن لا تكون الشمس طالعة أو نفيه في قولك ليس إما أن يكون النهار موجودا وإما أن تكون الشمس طالعة لأن إثبات الأمر لا خروا نفيه عنه صادق بكونه محمولا عليه أو موصوفا له أو معاندا له أو نفيه فانهم ذلك ولاتوهم اختصاص الحكم بالحلل وإن كانت أمثلة الوقت مشعرة به

والسحب ما لا يتصور  
في العقل وجوده  
والجائر ما يصح في العقل  
وجوده وعدمه  
(ش) الحكم هو إثبات  
أمر أو نفيه

أو نتفق أن الحد غير جامع اه كلامه قال شيخنا العلامة العدوي والفهم من كلامهم اختصاص الحكم بالمعنى المذكور بالملابيات ولا يلتفت لما ذكره السكتاني من التعميم وتأمله (قوله والحاكم بذلك) أي بذلك الحكم بالمعنى المذكور كاهو ظاهره بل بمعنى المحكوم به على ما سبق فقيه شبه استخدام ويصح أن يكون المشار إليه الأمر أي والحاكم بذلك الأمر المثلث لغيره وهو المحكوم به (قوله إما الشرع) فيه أن الشرع عبارة عن الأحكام التي شرعها وبينها الشارع وهي ليست حاككة وإنما الحاكم الشارع (وأوجب بأنه أطلق الشرع وأراد منه الشارع أو أن فيه حذف منافع أي بإلصاق الشرع (قوله أو العقل) قد سبق أن العقل آلة للحكم والحاكم حقيقة إعماله النفس وحينئذ فاستاد الحكم للعقل مجاز عقلي من إسناد الشيء لأنه (قوله أو العادة) هي ما اعتاده الناس وفي مجاز الحذف أي أو أهل العادة وأن إسناد الحكم للعادة مجاز عقلي والإفالة لغير حاككة وإنما الحاكم أهلها (قوله فلهذا) أي فلاجل أن الحاكم إما الشرع الخ (قوله انقسم الحكم الخ) قضيت أن الثلاثة أقسام للحكم بالمعنى المذكور مع أن الشرعي ليس فردا من أفراد الحكم بالمعنى المذكور وذلك لأن الشرعي خطاب الله أي كلامه الأزلي وهو ليس فاضل ولا فاعل ولا كيفية الحكم بمعنى إثبات الأمر للأمر أو نفيه عنه فعل من أفعال النفس أو كيفية قائمة بها على مامر وحينئذ فلا يكون الشرعي من أقسامه. وقد يجاب بأنه ليس مراد الشارع أن الحكم ماهية اتحدت حقيقة وانقسمت لأقسام كاهو ظاهره بل مراده أن الحكم يطلق على كذا وعلى كذا وعلى كذا. وأجاب بعضهم بأن الحكم الشرعي كما يطلق على خطاب الله المذكور يطلق أيضا على إثبات الشارع أمرا للأمر كإثبات الوجوب للصلاة في قولك الصلاة واجبة أو نفيه أمرا عن أمر كنفية الجواز عن الزنا لا يجوز وهكذا وهذا من جملة أقسام الحكم للعرف بما مر. والحاصل أن الحكم الشرعي يطلق بإطلاقين أحدهما من أقسام الحكم للعرف بما مر والثاني ليس من أقسامه وهو الذي تعرض الشارع لبيان ولو اقتصر على بيان الأول كان أولى كذا ذكر (قوله خطاب الله) الخطاب مصدر خاطبه إذ توجه إليه الكلام فالخطاب في الأصل توجيه الكلام نحو حاضر والراد به هنا مخاطبه أي كلامه الأزلي الذي خاطب به عباده وخرج بإضافة خطاب الله خطاب النبي صلى الله عليه وسلم لأئمة والسيد لعبده والوالد لولده فلا يسمى حكما شرعيا (قوله التعلق) أي تعلق دلالة لا تعلق تأثير ولا تعلق انكشاف، والمراد تعلقا تنجزيا حادثا وهو صفة كاشفة للخطاب إذ لا يكون الإلتصاق ثم إن أخذ التعلق جزءا في تعريف الحكم الشرعي يقتضي أن الحكم بالمعنى المذكور حادث لأن المراد بالتعلق التعلق التنجزيزي وهو حادث بمحدث الأفعال وهذا التعلق الحادث صفة للحكم وموصوف الحادث حادث فيكون الحكم حادثا، وهذا ما ذهب إليه الحلبي وغيره. وذهب بعضهم إلى أن الحكم قد علم إن التعلق ليس صفة حقيقة بل هو نسبة واعتبار من الاعتبارات فلا يلزم من حدوثها حدوث موصوفها (قوله بأفعال المكلفين) خرج خطاب الله للتعلق بذواتهم وصفاتهم والتعلق بذاته وصفاته وأفعاله وبالمجادات وبقية الحيوانات فلا يسمى ذلك الخطاب حكما شرعيا والمراد بالأفعال جنسها الصادق بضم واحد فيدخل الخطاب للتعلق بخصوص الحج مثلا، والمراد بالمكلفين جنسهم الصادق بواحد فيدخل الخطاب للتعلق بهه صلى الله عليه وسلم في خاصة نفسه وبقية قوله المكلفين أن الصبيان لا يتلق بأفعالهم حكم من أعز مذهب الشارع أنهم مخاطبون بالمسئلات فالتناسب لمنعه إبدال قوله المكلفين بالآدميين والمراد بالفضل ما يشمل النية والقول والاعتقاد (قوله بالطلب) حال من ضمير التعلق والباء للإلابة من التباس السككي وهو الخطاب بمنجزياته أعني الطلب والإباحة والوصع لهما وسياق لك بيانه وخرج

والحاكم بذلك إما  
الشرع أو العادة أو  
العقل فلهذا انقسم  
الحكم إلى ثلاثة أقسام  
شرعي وعادي وعقلي  
فالشرعي هو خطاب  
الله تعالى المتعلق  
بأفعال المكلفين  
بالطلب أو الإباحة أو  
الوصع

به الخطاب التعلق بأفعال المكلفين من حيث كونها مخلوقة لله أو من حيث كونها قائمة بهم فلا يقال لها حكم شرعي . واعلم أن كلام الله صفة واحدة لا تعدد فيها وهذه الأقسام تعرض لها من حيث التعلق والادلة فهو من حيث تعلقه يكون الفعل مطلوباً طلباً جازماً أي من حيث دلالاته على ذلك يقال له إنجباب ومن حيث تعلقه يكون ترك الفعل مطلوباً طلباً جازماً يقال له تحريم . وهكذا افهم لك أن الخطاب كسبي والإيجاب والتدب والتحريم والكراهة والإباحة والوضع جزئيات له ومن هذا تعلم أن المراد بالطلب الكلام الدال على كون الشيء مطلوباً حتى يكون من أقسام الخطاب وأن المراد بالإباحة الكلام الدال على كون الشيء غيراً فيه حتى يكون من أقسام الخطاب وأن المراد بالوضع الكلام الدال على كون الشيء سبياً أو شرطاً أو مانعاً حتى يكون من أقسام الخطاب وليس المراد بالوضع الجعل خلافاً لما يأتي للشرح ( قوله لهذا ) أي للطلب والإباحة ( قوله فدخل في قولنا بالطلب أربعة الإيجاب والتدب والتحريم والكراهة ) وذلك لأن الطلب صادق بطلب الفعل طلباً جازماً أو غير جازم وبطلب الترك كذلك ( قوله الإيجاب ) المراد به كلام الله التعلق يكون الفعل مطلوباً طلباً جازماً فتقول الشارح وهو طلب الفعل طلباً جازماً مراده بالطلب الكلام التعلق يكون الفعل مطلوباً طلباً جازماً والمراد بالفعل الفعل بالمعنى الحاصل بالمصدر وهو الحركات والكنات إذ هو المكلف به لا بالفعل بالمعنى الصدري وهو تعلق القدرة الحادثة بالفعل بالمعنى الحاصل بالمصدر ( قوله طلباً جازماً ) أي محتاجاً لإسناد الجزم للطلب مجازعاً على إذا جزم من أوصاف الطلب ( قوله كالإيمان بالله ) أي كطلب الإيمان بالله وقضيته أن الإيمان فعل وهو أحد أقوال وقيل إنه انفعال وقيل إنه كيفية أي صفة وجودية قائمة بالنفس وهو حديث النفس التابع للعرفة وهذا هو التحقيق والصواب أن التكليف بتلك الكيفية من حيث نفسها لا من حيث أسبابها كالنظر كاتيل لأن النظر سبب للعرفة لا لحديث النفس ولا يترجم من العرفة حديث النفس ألا ترى أنها موجودة عند الكفار ولم يكن عندهم حديث النفس وعلى هذا التحقيق يقال المراد بالفعل في كلام الشارح ما قابل الانفعال فيصدق بالكيفية ( قوله بالله ) أي بما يجب له وما يستحيل عليه وما يجوز عليه وكذا يقال في قوله برسه ( قوله وكقواعد الإسلام الحسن ) أي وكتب قواعد الإسلام الحسن أعني شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة وصوم رمضان وحج البيت من استطيع . إن قيل الإسلام هو الامتثال للظاهر في تلك الأشياء وإن لم يفعل وحيث أنه لا معنى ليكون تلك الأشياء قواعد له . والجواب أنه لما كان ذلك الامتثال لا يستدعي اعتدداً كاملاً لا يفعلها كانت تلك الأشياء قواعد له بهذا المعنى وأن المراد بالإسلام الحقيقة الحاصلة من فعل تلك الأمور وحيث فكونها قواعد له ظاهر ( قوله والتدب ) عطف على الإيجاب والمراد بالتدب خطاب الله التعلق يكون الفعل مطلوباً طلباً جازماً فتقول الشارح وهو طلب الفعل الخ يقال فيه ماسبق ( قوله صلاة الفجر ) أي كطلب صلاة الفجر والمراد بها ما تشاهده من الحركات والكنات ( قوله ونحوها ) أي من المدحوبات ( قوله والتحريم ) المراد به كلام الله التعلق يكون الكف عن الفعل مطلوباً طلباً جازماً فتقول الشارح وهو طلب الكف يقال فيه نظير ماسبق ( قوله كالشرك ) أي كطلب الكف عن الشرك . وقضيته أن الشرك فعل مع أنه اعتقاد الشرك والاعتقاد كيفية . ويجب ماسبق بأن المراد بالفعل ما قابل الانفعال فيصدق بالكيفية ( قوله والزنا ) هو الإلحاح في فرج لا تسلط له عليه شرعاً باتفاق وهو فعل ( قوله ونحوها ) أي من المحرمات ( قوله والكراهة ) المراد بها كلام الله التعلق يكون الكف عن الفعل مطلوباً طلباً جازماً فتقول الشارح وهو طلب الكف الخ يقال فيه نظير ماسبق ( قوله كقراءة الخ ) أي كطلب الكف عن القراءة ( قوله وأما الإباحة الخ ) المراد بها كلام الله التعلق يكون الشيء غيراً في نفسه

لها فدخل في قولنا  
بالطلب أربعة الإيجاب  
وهو طلب الفعل طلباً  
جازماً كالإيمان بالله  
وبرسه وكقواعد  
الإسلام الحسن ونحوها  
والتدب وهو طلب  
الفعل طلباً غير جازم  
كصلاة الفجر ونحوها  
والتحريم وهو طلب  
الكف عن الفعل  
طلباً جازماً كالشرك  
بالله والزنا ونحوها  
والكراهة وهي طلب  
الكف عن الفعل  
طلباً غير جازم كقراءة  
القرآن مثلاً في الركوع  
والسجود وأما الإباحة



وركة (قوله فهي التخيير) للرد به كلام الله للخلق بكون الشيء مضرًا فيه بين الفعل والترك وليس المراد بالتخيير فعل الفاعل كإتيان من العبارة وإنما فصلها عما قبلها لأنه لا طلب فيها ولا فيها بعدها وهو الوضع (قوله بين الفعل والترك) قيل الأولى أن يقول بين الفعل والكف لأن كلامنا في فعلين خطاب الله بفعل المكلف والترك عدم الفعل وردّ بأن الترك في الحقيقة فعل هو كلف النفس (قوله كالنكاح) أي كالتخيير المتعلق بالنكاح وقضيته أن النكاح الأصل فيه الإباحة مع أن التحقيق في مذهب الشارح أن الأصل فيه التنب (قوله فبارة) أي فعبه به (قوله عن نصب الشارع) أي عن جعل الشيء سببا للتحقق وقضيته أن الوضع ليس نوعا من الخطأ أي الكلام النفسي وإنما هو صفة فعل وليس كذلك بل هو نوع منه وحينئذ فكان حق العبارة أن يقول فهو خطاب الله أي كلامه الدال على جعل الشيء سببا أو شرطًا أو مانعًا لكنه استكمل على القريفة وهي جعله سابقا للوضع من أنواع الخطأ (قوله لما ذكر من الأحكام الخمسة) أي وهي الإيجاب والتنب والتحريم والكراهة والإباحة (قوله فالبسب) إن جعلت أُل للعهد والغنى فالبسب للهود وهو الذي وضعه الشارع لما ذكر من الأحكام وهو متعلق خطاب الوضع ما يلزم الخ كان تعريفًا بالأعم إن جعلت ما واقعة على شيء لصدق التعريف بالسبب العقلي والعادي الشرعي والتعريف بالأعم جائز عند الأقدمين من المناطق وإن جعلتها واقعة على موضوع شرعي أي موضوع شرعي يلزم الخ أي شيء يجعل الشارع وجوده علامة على وجود غيره وجعل عدمه علامة على عدم غيره كان التعريف مساويا للعرف وهو السبب الشرعي لأعم منه ولا أخص وإن جعلت أُل للحقيقة والغنى وحقيقة السبب أعم من كونه شرعيا أو غير شرعي تعيين جعل ما واقعة على شيء (قوله ما يلزم من عدمه العلم ومن وجوده الوجود) ما جنس في التعريف وقوله يلزم من عدمه العلم ومن وجوده الوجود فصل أخرجه به الشرط والمانع لأن الشرط وإن كان يلزم من عدمه العلم لكنه لا يلزم من وجوده وجود ولا عدم ولأن المانع يلزم من وجوده العلم ولا يلزم من عدمه وجود ولا عدم وأخرجه به أيضا الدليل على الحكم من الكتاب والسنة والاجماع فإن الدليل وإن لم يلزم من وجوده الوجود لكنه لا يلزم من عدمه العلم فالدليل يلزم طرده ولا يلزم عكسه بخلاف السبب فإنه يلزم طرده وعكسه فيؤثر بطرف الوجود في الوجود ويطرف العلم في العلم وهو معنى قولهم السبب يؤثر بطرفه (قوله إلى ذاته) رجهه الشارع لطرف الوجود وغير الشارع رجهه للجملتين أي ما يلزم من عدمه العلم لذاته ومن وجوده الوجود لذاته أما رجوعه للجملة الثانية فلا إدخال السبب الذي قارنه مانع أو انتفاء شرط كإكمال الشارع فإنه لا يلزم من وجوده الوجود لكن لا لذاته وأما رجوعه للأولى فلا إدخال سبب الشيء الذي له سبب آخر يخلفه عند عدمه وذلك كالضوء فإنه سبب سببين الشمس والسراج كل منهما يخاف الآخر عند عدمه فكل واحد منهما يلزم من عدمه الضوء بالنظر لذاته وأما لو قطع النظر عن ذاته لوجد المسبب وهو الضوء بدون ذلك السبب بل بالسبب الآخر وترجيح قوله لذاته للجملة الأولى لا إدخال ما ذكر إذا لوحظ فرد من أفراد السبب أما إذا أريد به جنس السبب المتحقق في كل فرد من أفرادها فلا يحتاج لترجيح قوله لذاته للجملة الأولى لا إدخال ما ذكر لأنه يلزم من عدمه العلم دائما من غير التفات لشيء. فإن قلت إنه لا حاجة لقوله لذاته مع الاتيان بمن المفيدة للتعميل في قوله من عدمه ومن وجوده وإضافة كل من العلم والوجود للضمير. قلت بل الاتيان به محتاج له دفعا لتوهم من بمعنى هند قوله فإن الشارع وضعه سببا لوجوب الظهور الخ الأولى أن يقول سببا لإيجاب الظهور وقد يجاب بأن إيجاب الوجوب والتحريم والحرمة متحدان بالذات وإن اختلفا اعتبارا فالحكم إذا نسب للحاكم يسمى لإيجابا وإذا نسب لما فيه الحكم وهو الفعل يسمى وجوبا وكذا يقال في الحرمة والتحريم فكذا

فهي التخيير بين الفعل والترك كالنكاح والبيع ونحوهما وأما الوضع لما أي الطلب والإباحة فبارة عن نصب الشارع سببا أو شرطًا أو مانعًا لما ذكر من الأحكام الخمسة الداخلة في كلامنا تحت الطلب والإباحة فالبسب ما يلزم من عدمه العلم ومن وجوده الوجود بالنظر إلى ذاته كالزوال مثلا

ثم يحصلون الحكم ثلثة الوجوب والحرمه وثلاثة الارجاب والتحريم وأما الواجب والحرم والتدب  
 والمكروه والباح فهو متعلق بالحكم وهو التعليل (قوله فإن الشارع وضعه سببا) أى وجهه علامة وليس  
 للرد السبب المؤثر إذ لا يقول به أهل السنة (قوله فيلزم من وجوده وجوب النظر) فيه أن الوجوب حكم  
 شرعى فكيف يتعلم بانعدام الزوال ويوجد بوجوده مع أن الحكم قديم . قلت قد تقدم أن الحكم  
 خطاب الله للخلق طلقا تمييزا والتعلق التمييزي ينضم ويتحد وحينئذ فالحكم حادث ولا يلزم  
 قيام الحادث بذاته تعالى لأنه من الإضافات على أننا لو قلنا إن الحكم قديم والتعلق صفة اعتبارية  
 لا يلزم من تجدها حدوثا وموصفها . فنقول إن الأسباب والشروط علامات لامؤثرات وحينئذ فلا يرد  
 الاشكال وذلك أن اللازم هو أنه يلزم من العلم بالأمر العلم بالحكم القديم ومن عدم العلم بها عدم العلم  
 بالحكم القديم من حيث الحكم بها وهذا لا ينافي وجود القديم في نفس الأمر فظهر لك أن الاشكال  
 منتف سواء قلنا إن الحكم حادث أو قلنا إنه قديم (قوله وإنما قلنا الخ) ظاهره رجوع قوله لذاته للجملة  
 الثانية لادخال ما يتوهم خروجه من تعريف السبب وحينئذ فالقيد تصحيح جمعه وقد علمت أنه يصح  
 رجوعه للجملة الأولى أيضا ثم إن قوله إنما قلنا الخ يقتضى أن قوله لذاته من جهة التعريف وحينئذ فيجب  
 أن يكون الضمير راجعا إلى السبب والإلزام البور لتوقفت على قوله (قوله لأنه قد لا يلزم الخ) الضمير  
 للحال والثاني (قوله وأما الشرط الخ) ما قيل في آل السبب من كونها للبعد أو لام الحقيقة يقال هنا (قوله)  
 ما يلزم من عدمه العلم) ما جنس في التعريف وقوله يلزم من عدمه العلم فصل أخرجه به المانع  
 والبليل فإن كلا منهما لا يلزم من عدمه العلم ودخل السبب فأخرجه بقوله ولا يلزم من وجوده الخ  
 لأن السبب وإن كان يلزم من عدمه العلم إلا أنه يلزم من وجوده الوجود كما أخرج به المانع أيضا  
 لأنه يلزم من وجوده العلم ولا ضرر في خروج الشيء بقيد حيث كان الشرط يلزم من عدمه العلم  
 ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم كان مؤثرا بطرف العلم في العلم فقط وليس مؤثرا بطرف الوجود  
 لا في وجود ولا في عدم (قوله لذاته) راجع للجملة الثانية مجزا بها أى ولا يلزم من وجوده الوجود بالنظر  
 لذاته أى وأما بالنظر لغيره فقد يلزم عند وجوده الوجود كالأول وجبت الأسباب واتفتق الواضع عند وجود  
 الشرط فإنه يلزم حينئذ وجود الشروط لكن لا بالنظر لوجود الشرط بل بالنظر لغيره وهو وجود  
 الأسباب واتقاء الواضع ولا يلزم من وجوده العلم بالنظر لذاته وأما بالنظر لغيره فقد يلزم عند وجوده  
 العلم كما لو اتفتق الأسباب أو وجد المانع عند وجود الشرط فإنه يلزم حينئذ عدم الشروط لكن  
 لا بالنظر لوجود الشرط بل بالنظر لغيره وهو وجود المانع أو اتقاء الأسباب ولا رجع قوله لذاته للجملة  
 الأولى أغنى قوله ما يلزم من عدمه العلم لأن الشرط يلزم من عدمه العلم دائما من غير التفات إلى شيء . بقى  
 شيء آخر وهو أن تعريف كل من السبب والشرط غير مانع وذلك لأن تعريف السبب صادق بأحد الأمرين  
 المتساويين كالإنسان والناطق وبالألزام المساوي للزومه فإن كلاهما يلزم من عدمه العلم ومن وجوده  
 الوجود لذاته وتعريف الشرط صادق بجزء العلة وكذا جزء المركب فإنه يلزم من عدمه عدمه ولا يلزم  
 من وجوده وجوده وكذا اللازم الأعم من ملزومه كالزوم الضوء للشمس فإنه يلزم من عدمه عدم  
 ملزومه ولا يلزم من وجوده وجود ملزومه ولا عدم وجوده . وأجيب بأن هذا تعريف بالأعم وهو جائز  
 عند المتقنين أو أن ما واقعة على موضوع شرعى غرحت هذه المذكورات (قوله فإنه يلزم من عدم تمام  
 الحول الخ) زاد لفظ تمام وإن كان غير ضرورى الذكر كدفع توهم أن الشرط قد يتحقق بغير الحول  
 إذ أكثر الشيء قد يهمل حكم كله (قوله لتوقف وجوب الزكاة على ملك التصاب) أى الذى هو سبب  
 في الوجوب أى ولتوقفه أيضا على عدم الدين الذى هو مانع منه بالنسبة للعين . والحاصل أن

فإن الشارع وضعه سببا  
 لوجوب النظر فيلزم  
 من وجوده وجوب  
 النظر ومن عدمه عدم  
 وجوبها وإنما قلنا  
 بالنظر إلى ذاته لأنه قد  
 لا يلزم من وجود السبب  
 وجود السبب لمرور  
 مانع أو تخلف شرط  
 وذلك لا يفسد في  
 تسميته سببا لملو نظر  
 إلى ذاته مع قطع النظر  
 عن موجب التخلف  
 لكان وجوده مقتضا  
 لوجود السبب . وأما  
 فتعريفه فهو ما يلزم من  
 عدمه العلم ولا يلزم  
 من وجوده وجود ولا  
 عدم لذاته . ومثاله الحول  
 بالنسبة إلى وجوب  
 الرخصة في العين  
 والمناشئة فإنه يلزم من  
 عدم تمام الحول عدم  
 وجوب الزكاة فيأخذ  
 لو لا يلزم من وجود تمام  
 الحول وجوب الزكاة  
 ولا عدم وجوبها  
 لتوقف وجوب الزكاة  
 على ملك التصاب ملكا  
 كاملا . أما المانع فهو

الحول شرط في وجوب الزكاة وملك التصاب سبب في وجوبها والدين مانع من وجوبها لكن في خصوص العين فإذا حال الحول وكان مالاً للتصايب وجبت الزكاة لوجود سبب الوجوب فإن حال الحول ولم يكن مالاً للتصايب فلا تجب الزكاة لعدم السبب فتقوله لتوقلح علة قوله ولا يلزم بشقيه وانظر ما للفرق بين الحول وبين الزوال حيث جعلوا الأول شرطاً غير مقتضٍ لوجوب الزكاة ووجوبها إذا حال الحول إنما هو لوجود السبب وهو الملك واتقاء المانع وهو الدين وجعلوا الثاني سبباً مقتضياً لوجوب الصلاة فإن تخلف الوجوب كان المانع كالحيض مع أن الشارع أوجب الصلاة لزوال والزركاة بالحول فلم يجعل كل منهما سبباً مقتضياً للوجوب وعند التخلف يدعي أنه مانع أو يجعل كل منهما شرطاً غير مقتضٍ للوجوب وعند وجود الوجوب يقال إن الوجوب لوجود السبب واتقاء المانع كذا بحث العلامة الشاوي (قوله ما يلزم من وجوده العدم) ما جنس في التعريف وما بعده فصل خرج به السبب والشرط فإن كلا منهما لا يلزم من وجوده العدم بل السبب يلزم من وجوده الوجود والشرط لا يلزم من وجوده وجود ولا عدم لذاته كما مر (قوله لذاته) راجع للجملة الثانية بجزائها أي ولا يلزم من عدمه الوجود بالنظر لذاته أي وأما بالنظر لغيره فقد يلزم من عدمه الوجود كأن توجد الأسباب والشروط عند اتقاء المانع ولا يلزم من عدمه العدم بالنظر لذاته وقد يلزم من عدمه العدم بالنسبة لغيره بأن اتفت الأسباب أو الشروط مع كون المانع منتفياً ولا يرجع للجملة الأولى أعني قوله ما يلزم من وجوده العدم لأن المانع يلزم من وجوده العدم إذ ما تضمن غير التفتا لشيء أي سواء وجد سبب الحكم أو لم يوجد فإذا وجد سبب الحكم مع المانع كان قارن الحيض دخول الوقت كان الحكم منقياً لوجود المانع ولا كلام وإن قارن المانع عدم السبب كأن قارن الحيض عدم دخول الوقت فهل الحكم منتفٍ لوجود المانع واتقاء السبب أيضاً فيصح أن يعلل اتقاء الحكم بكل من الأمرين لأن العلل أمارات على الحكم فصح فصلها إذ لا مانع من كون الشيء له أمارات متعددة قاله ابن الحاجب وقال الفخر الحكم حينئذ منتفٍ لاتقاء السبب. إلا أن يكون اتقاء الحكم بوجود المانع إلا إذا وجد السبب للمقتضى الحكم إذ التباين من معنى المانع أن للمقتضى للحكم موجود لكن اتقى الحكم لوجود المانع والقول الأول هو للأخوذ من حد المانع لأن قولهم ما يلزم من وجوده العدم شامل لما إذا وجد السبب للمقتضى أو فقد (قوله آخر) الأولى حذفها لاقضاءها أن عدم الحيض سبب وليس كذلك وزاد فقط مثلاً لدفع توهم أن المانع إنما يكون مانعاً من الوجوب دون غيره (قوله قد تحصل عند عدم الحيض) أي فيحصل الوجوب حينئذ وقوله وقد لا تحصل أي فلا يحصل الوجوب (قوله فخرج) أي أنتج وتحصل من هذا (قوله يؤثر بطرفه الخ) أي فيؤثر بطرف وجوده وفي وجود السبب ويؤثر بطرف عدمه في عدم السبب والراد بالتأثير الاقتران فتقوله يؤثر بطرفه أي يقارن السبب بطرفه فوجود السبب يقارن وجود السبب وعدم السبب يقارن عدم السبب وليس الراد بالتأثير الإيجاد والاختراع لأن الصنف من أكابر أهل السنة وكتبه مشحونة بنق تأثير الأسباب في مسبباتها والشروط في مشروطاتها واللوائح في ممتنعها والمؤثر في السببات والشروطات والمنوعات إنما هو الله سبحانه لكن جرت عادته بأن إيجاده للسبب مصاحب لوجود السبب وإعدامه للسبب مصاحب لعدم السبب وهكذا يقال في الباقي (قوله يؤثر بطرف عدمه فقط في العدم) أي في عدم الشرط بمعنى أن عدم الشرط يقارن عدم المشروط وقد علمت مما تقدم أن الأحكام خصة بإيجاب ونسب وتحريم وكراهة وإباحة وأن كل واحد من الحصة له أسباب وشروط وموانع فالوجوب كطلب صلاة الظهر سببه الزوال وشرطه البلوغ ومانعه الحيض والتنب كطلب صلاة ركعتين بعد دخول وقت العصر سببه دخول الوقت وشرطه الطهارة ومانعه الحيض وأصله العصر بالقتل والحرمه

ما يلزم من وجوده العدم  
ولا يلزم من عدمه  
وجود ولا عدم لذاته  
مثاله الحيض فإنه يلزم  
من وجوده عدم  
وجوب الصلاة مثلاً  
ولا يلزم من عدمه  
وجوب الصلاة ولا عدم  
وجوده بالتوقف وجوبها  
على أسباب آخر قد  
تحصل عند عدم  
الحيض وقد لا تحصل  
فخرج لك من هذا أن  
السبب يؤثر بطرفه  
أعني طرف وجوده  
وعدمه والشرط يؤثر  
بطرف عدمه فقط في  
العدم فقط والمانع  
يؤثر بطرف وجوده  
فقط في العدم فقط  
وعمل استيفاء ما يتعلق

كطلب الكف عن كل الية سببا خبث للية ولها مانع وهو الاضرار والمناشرط وهو عدم الاضرار  
والإباحة كالخير في البيع لها شرط وهو الاتفاق بالمبيع ونحوه وله موانع كنه وقت نداء الجمعة  
والتخير في النكاح وله موانع كأن تكون الزوجة محرما وسببه العقد وشرطه خلوها من العدة (قوله  
بمباح) جمع بمحت وهو محل البحث وذلك المحل هو القضاء وأما البحث فهو إثبات المحمولات للوضوعات  
والرأى بالمحل للحلول أي وحلول استيفاء الكلام للتعليق بالقضايا التي يربطها عن الحكم الشرعي في فن  
الأصول ولا على ما نحن على معنى حلول ثلاث يلزم طرفية الشيء في نفسه لأن فن الأصول هو محل الاستيفاء  
لذلك كور لأنه طرف لمحل الاستيفاء كذا قرر وقد يقال إن محل الاستيفاء المذكور بعض فن الأصول فهو  
من طرفية الجزء في الكل فلا داعي لتأويل المحل بالحلول (قوله إثبات الربط بين أمر وأمر الخ)  
الإثبات في الأصول إدراك الثبوت والرد به هنا مجرد الإدراك فيجوز عن بعض معناه والربط هو  
التعلق والارتباط والرد به بالنسبة الحكيمة وبين طرف في محل نصب على الحال والرد بالأمرين  
للوضوع والمحمول فحق أريد بأحدهما أحدهما أريد بالآخر الآخر وحيث قلنا حقيقة إدراك النسبة  
الحكيمة المكتوبة بين المحمول والوضوع . واعلم أن الشارح قد عرف الحكم الذي قسمه إلى الثلاثة  
أقسام بأنه إثبات أمر أو نفيه فقد أضاف الإثبات للأمر المحمول للثبوت أو المنق وهو هنا في تعريف  
الحكم العادي قد أضاف الإثبات للربط أي النسبة الحكيمة فتعلق الإثبات فيها قد اختلف وحيث  
لم يكن الحكم العادي للعرف هنا بما ذكر من أقسام الحكم العرف فيها مرة بأنه إثبات أمر لأمر  
وهو قد جله من أقسامه فكان المناسب لذلك أن يقول لحقيقته إثبات أمر أو نفيه بواسطة تكرار  
القران بينهما على المحس . وأجيب بأن إثبات الربط بين أمرين مستلزم لإثبات أحدهما للآخر فوافق  
تعريف العادي ما مر على أن الإثبات فيما مر قد فسر بإدراك الثبوت والمراد بالثبوت النسبة فيكون  
متعلق الإثبات فيما مر في المعنى موافقا لمطلقة هنا تأمل (قوله وجودا أو عدما) تمييز راجع لكل من  
الأمرين على البطل أي إثبات الربط بين أمر من جهة وجوده أو عدمه وبين أمر آخر من جهة وجوده  
أو عدمه وعليه ففيه حذف من الأول لدلالة الثاني بناء على جواز حذف التمييز لدليل أو راجع لهما  
مما لا على البديلة ولا حذف أي من جهة وجودهما أو عدمهما ودخل تحت هذا الكلام أقسام الربط  
الأربعة وهي ربط وجود بوجود كربط وجود الشيع بوجود الأكل وربط عدم بعدم كربط عدم  
الشيع بعدم الأكل وربط وجود بوجود كربط وجود الجوع بعدم الأكل وربط عدم بوجود  
كربط عدم الجوع بوجود الأكل فأدراك الربط المذكور يسمى حكما عاديا (قوله بواسطة تكرار  
القران) أي الاقتران بينهما أي بين الأمرين وإضافة واسطة لما بعده بيانية وهذا فصل مخرج لإدراك  
الربط الواقع بين أمرين شرعا أو عقلا كالربط الذي بين زوال الشمس وجوب الظهور وكالربط بين  
قيام العلم بمحله وكون ذلك المحل علما فالأول ربط شرعي والثاني عقلي وليس أحدهما عاديا لعدم  
توقفه على تكرار فلا يسمى إدراك هذا الربط حكما عاديا . والحاصل أن الربط العادي ما توقف على  
التكرار قادرا كما يسمى حكما عاديا وأما الربط الشرعي والعقلي فلا يتوقفان على تكرار فأدراك الأول  
يسمى حكما شرعيا وإدراك الثاني يسمى حكما عقليا وأقل ما يحصل به التكرار وقوع الشيء مرتين  
فإذا لم يقع الإمارة واحدة لم يكن ذلك الشيء عاديا فلا يكون مستندا للحكم العادي فالحكم حاكم بأن  
هذه الآثار محرفة لمشاهدة ذلك فيها مرة واحدة ولم يتكرر عليه ذلك كان إثبات الاحراق للتلويح ليس  
حكما عاديا بل هو داخل في الحكم العقلي لأن هذا من جزرات الأحكام كإثبات . واعلم أن كون التكرار  
مستند الحكم أعم من أن يكون على الحاكم نفسه أو على غيره ممن يقفه في ذلك الحكم حكم الواحد

بمباح الحكم الشرعي  
في الأصول . وأما الحكم  
العادي لحقيقته إثبات  
الربط بين أمر وأمر  
وجودا أو عدما بواسطة  
تكرار القران بينهما

منا بأن شراب السكجيين ممكن للمغراء تقليدا للأطباء في ذلك (قوله على الحس) متفق بتكرار  
والمراد بالحس ما يشمل الظاهري والباطني فربط الاحراق بالنار أى اقتربا منها يتكرر على الحس الظاهري  
وربط الجوع بسبب الأكل يتكرر على الحس الباطني وهو السعى بالوجدان (قوله الحكم على النار  
بأنها محرقة) أى بوقوع النار محرقة (قوله فهذا) أى الحكم على النار بأنها محرقة أى إدراك ثبوت  
الاحراق لها مستندا إلى تكرار القرآن بين النار والاحراق على الحس حكم عادى (قوله إذ معناه)  
أى معنى الحكم على النار بأنها محرقة بقولنا النار محرقة أن الاحراق يقتدر الخ وهذا كلام مبنى على  
الساعة وذلك لأن قولنا النار محرقة خبر من الأخبار وقد اختلفوا فى معنى الخبر ومدلوله فقيل هو الحكم  
بالنسبة التى تضمنها وقيل نفس النسبة فعنى زيد قائم الحكم بثبوت قيامه أى إدراك ثبوت قيامه وقيل  
نفس ثبوت قيامه وحينئذ فعنى النار محرقة إدراك ثبوت الاحراق للنار أو ثبوت الاحراق لها على معنى  
أنها سبب فى الاحراق لامؤثرة فيه وقد قدم للصنف أن حقيقة الحكم العادى إثبات الربط وقياسه  
أن المعنى هنا إدراك ثبوت الاحراق للنار (قوله بحس النار) أى بالنار للساعة لما أحرقت فلا يتخالف  
ما مر من أن الأمرين اللذين أدرك العقل الربط بينهما النار وإحراق الجسم للموسس (قوله فى كثير  
الخ) أشار بذلك إلى أن بعضها لا تؤثر فيه كالحليل عليه السلام وبعض الحيوانات كالسمند وبعض  
العادن كالباقوت فقلوه فى كثير من الأجسام فى معنى اللام متعلق بالاحراق أى لكثير من الأجسام  
لأنها كلها تخلفه فى بعضها (قوله لمشاهدة تكرار ذلك على الحس) الإشارة راجعة للاحراق أى لمشاهدة  
تكرار الاحراق عند الاقتران وقوله على الحس متعلق بتكرار أى لمشاهدة تكرار الاحراق عند المقارنة  
على الحس لكن قد تقدم للشرح إضافة تكرار للقرآن فقضاء أن الإشارة ترجع للقرآن وفيه أن  
المشاهد الاحراق للتكرار لا الاقتران وأراد بالحس نفس الحاسة لا الإدراك بها (قوله وليس معنى هذا  
الحكم الخ) مقتضاة أن الأمرين اللذين أدرك العقل بينهما الربط هما النار وإحراق الجسم للموسس  
وهو خلاف قوله إذ معناه أن الاحراق يقتدر بحس النار فإن الطرفين على هذا الاحراق واللس وقد تقدم  
الجواب عنه بأن معنى قوله بحس النار أى بالنار للساعة وحينئذ فلا مخالفة وللتأخذ من كلامه فى شرح  
المقدمات أن الأمرين اللذين أدرك العقل الربط بينهما النار وإحراق الجسم لأنه قال فى قوله وعدم  
تأثير أحدهما فى الآخر ألبتة هذارة على من زعم تأثير أحدهما فى الآخر والمقاتل بالتأثير إنما قال النار  
تؤثر فى إحراق الموسس لأن اللس هو الذى أثر فى الاحراق (قوله وليس معنى هذا الحكم أن النار الخ)  
أى ليس معنى الحكم بأن النار محرقة إدراك ثبوت الاحراق لها على أنها هى التى أثرت الاحراق لما  
مسته (قوله وإمّا غاية ما دللت عليه العادة الخ) أى أن غاية ما يفيد العادة الاقتران بين النار والاحراق  
أى حصولهما معا على سبيل الاقتران ولم تعد تأثيرها أى أو غيرها فيه تعيين المؤثر فى الاحراق لم يستفد  
من العادة هذا كلامه وبحث فيه بعضهم بأن الذى يستفاد من العادة هو ثبوت الاحراق للنار وكون  
ذلك من حيث إن النار سبب فيه أو مؤثرة فيه فتنبأ آخر فأهل السنة يقولون بثبوت الاحراق لها من  
حيث إنها سبب وغيرهم يقول من حيث إنها مؤثرة (قوله الاقتران فقط بين الأمرين) أى الثبوت  
للامرين على سبيل الاقتران كسابق (قوله ولا منها يتلقى الخ) أى أنه لا يتلقى ولا يستفاد علم الفاعل  
حقيقة من العادة بل غاية ما يتلقى منها هو ما تقدمنا من الاقتران بين الأمرين على ما ذكره (قوله ككون  
الطعام مشبعا) فيه تسمح لأن الكونية للذكورة ليست حكما فالأولى كادراك ثبوت الشبع للأكل  
والرأى للواء والاضاءة للشمس والقطع للسكين فهذه أحكام عادية لأن غاية ما يفيد العادة مقارنة الشبع  
للاكل والرأى للواء والاضاءة للشمس ولا تفيد تعيين المؤثر فى الشبع هل هو الأكل أو غيره موك بإقبال

على الحس مثال ذلك  
الحكم على النار بأنها  
محرقة فهذا حكم عادى  
إذ معناه أن الاحراق  
يقتدر بحس النار فى  
كثير من الأجسام  
لمشاهدة تكرار ذلك  
على الحس وليس معنى  
هذا الحكم أن النار  
هى التى أثرت فى إحراق  
ماسته مثلا أو فى  
تسخينه إذ هذا المعنى  
لا دلالة للعادة عليه  
أصلا وإمّا غاية ما دللت  
عليه العادة الاقتران  
فقط بين الأمرين أما  
تعيين فاعل ذلك فليس  
للعادة فيه مدخل ولا  
منها يتلقى علم ذلك  
وقس على هذا سائر  
الاحكام العادية  
ككون الطعام مشبعا  
والماء مرويا والشمس  
مضيئة والسكين قاطعة  
ونحو ذلك مما  
لا ينحصر وإنما يتلقى  
العلم بفعل هذه الآثار  
المقارنة لهذه الأشياء

فما بعد هذا كلامه (قوله من دليل العقل والنقل) أى من الدليل العقلي والنقلى الله كل منهما على ثبوت الوجدانية له تعالى في الأفعال فالتنقل كقوله تعالى - ذلكم الله ربكم لا اله الا هو خالق كل شئ فاعبدوه - والنقلى هو أن قول لو كان لغيره تعالى تأثير في شئ من الكائنات لكان تعالى عاجزا عن ذلك الممكن لكن التالى باطل إذ لو كان عاجزا عن ممكن لكان الله تعالى عاجزا عن غيره أيضا للقاتل لكن التالى باطل إذ لو كان عاجزا لما وجد شئ من الكائنات لكن التالى باطل . واعلم أن الدليل العقلي مستقل بآثار الوجدانية وأما الدليل النقلى فقليل إنه مستقل أيضا بآثارها وهو رأى الفخر ومن وافقه وقيل إنه لا يستقل وهو مذهب المحققين قال المصنف في الكبرى وهو رأى لما يلزم عليه من الدور كاسيأتى بيانه من توقف الوجدانية حينئذ على السمع والحال أن السمع متوقف ثبوته على المعجزة وتوقفها على الوجدانية فقول الشارح وإعنا يتلقى العلم بفاعل هذه الآثار للثبوت لهذه الأشياء من دليل العقل والنقل يحتمل أن مراده استقلال كل من الأمرين بالدلالة كما هو رأى الفخر ويحتمل أن مراده بقوة الدليلين ببعضهما مع منع استقلال دليل النقل (قوله وقد أطبق العقل) أى الدليل العقلي والشري (قوله عموما) حال من الكائنات أى حالة كونها معما فيها أى سواء كانت تلك الكائنات ذواتا أو صفات أو أفعالا كانت الأفعال اختيارية أو اضطرارية كانت خيرا أو شرا (قوله وأنه لا أثر أى لا تأثير وقوله لكل مساوئه الأولى حذف كل ثلاث يوم أنه من سلب العموم وأن للنبي تأثير كل مساوئه وأما تأثير بعض مساوئه غير منفي مع أن التصديق عموم السلب فالنبي تأثير مساوئه كلا أو بعضا وهذا الجملة كالتأثير لما قبلها (قوله جملة وتفصيلا) أى حالة كون ذلك الأمر جملا أو مفصلا أى مبينا خلافا لما نقل عن الأستاذ أبى اسحق الاسفرائينى وهو يرى منه من أن المؤثر في الفعل مجموع القدرتين قدرة الله وقدره العبد وأنه يجوز اجتماع مؤثرين على أثر واحد على أن تتعلق قدرة الله بأصل الفعل وقدره العبد بوصفه بأن يجعله موصوفا بكونه طاعة أو معصية فالصلاة لهاحيثان حيثة كونها فعلا وحيثة كونها طاعة فهي من حيث كونها فعلا مخلوقة لله ومن حيث كونها صلاة وطاعة مخلوقة للعبد وكذا لطم اليتيم من حيث كونه فعلا مخلوق لله ومن حيث كونه إيذاء أو تأديبا مخلوق للعبد فقد أثبت العبد تأثيرا على طريق التفصيل . فان قلت يشكل على قوله ولا أثر لمساوئه أن القدرة تؤثر في القدر والارادة تخصصه . قلت هذا كلام مبنى على السهولة إذ المؤثر والمخصص هو الذات العلمية لكن لما كان للقدرة والارادة دخل في التأثير والتخصيص نسبيا إليهما على أنا لاندر أن القدرة والارادة من السوى لأن للراد بمساوئه ما كان مغايرا له منفصلا عنه والصفات ليست عينا ولا غيرا أى ليست عين الذات بحسب التفهيم ولا مغايرة لها مغايرة انضكاك وانفصال بحيث تكون غيرا لها منفصلا عنها (قوله وقد غلط قوم الخ) . اعلم أن العقلاء على أربعة أقسام فمنهم من اعتقد أن الأسباب العادية تؤثر في مسبباتها بطبيعتها وذاها والتلازم بينهما على وهذا كافر إجماعا ومنهم من اعتقد أن الأسباب العادية تؤثر في مسبباتها بقوة أودعها الله فيها والتلازم بينهما عادى وهذا في كفره قولان والصحيح عدم كفره ومن هذا يعلم أن الصحيح عدم كفر المعتزلة لأنهم يقولون إن العبد يخلق أفعاله نفسه الاختيارية بقوة أودعها الله فيه وهي القدرة الحادثة التي خلقها فيه ومنهم من يعتقد أن المؤثر في السببات العادية كالاحراق والرى والشبع هو الله وحده لأنه يعتقد أن اللازمة بين الأسباب والسببات عقلية لا يمكن تخلفها في وجبت النار وجد الاحراق متى وجد الالكل وجد الشبع وهذا غير كافر إجماعا لأن هذا الاعتقاد جهل ور بماجر مذكور الجهل إلى الكفر لأنه يلزم إنكار ما خالف العادة فرما أنكر البعث وإحياء

من دليل العقل والنقل  
وقد أطبق العقل  
والشرع على أفراد  
لولى جل وعز  
إختراع جميع الكائنات  
عموما أنه لا أثر لكل  
مساوئه تعالى في أثر ما  
جملة وتفصيلا . وقد  
غلط قوم في تلك  
الأحكام العادية

الوق فيكفر وذلك لأن المادة أن للبت إذ لمات بوضع في القبر ولا يحيا بعد ذلك فربما اعتقد أنه لا يمكن تخلف ذلك فينكر البعث وإحياء اللوق فيكفر ومنهم من يعتقد أن اللؤثر في السبب السادية هو الله وحده وأن الملازمة والقارة بين الأسباب والسيبب عاوى يمكن تخلفه بأن يوجد السبب دون السبب وهذا الاعتقاد هو النجى عند الله وهو اعتقاد أهل السنة. إذا علمت هذا فنقول لك إن ظاهر الشارح يقتضى أن الفرق التي وقع منها الغلط فرقتان فقط من قال إن الأسباب تؤثر بطبيعتها ومن قال إنها تؤثر بقوة أودعت فيها مع أنهم ثلاثة فكفت عن الفقرة الثالثة وهي التي تسند إيجاد السببب لله حقيقة ولكن

تقول إن الربط بين الأسباب والسببب عاوى لا يمكن تخلفه وظاهر الشارح أيضا يقتضى أن من قال إن الأسباب تؤثر بقوة يقول إن الربط بين الأسباب والسببب عاوى مع أن القائل بالتأثير بقوة لا يقول بالربط العاوى كما ذكره في شرح المقدمات (قوله فجعلوها) أى جعلوها متعلقا وهي الأسباب والسببب عاوى أى جعلوها التلازم بين متعلقها عاوى (قوله هل أثر منها) أى من متعلقها وهي السبببب وقوله لما

أى لسبب جرت العادة أنه أى الأثر يوجد معه : أى مع السبب كالشبع الذى يوجد مع الأكل (قوله فأصبحوا) أى صاروا (قوله وقديما) أى فى حال كونهم قد انقلبوا (قوله بهوس) خبر أصبح أى متلبسين بهوس أى بطف من الجنون والهوس فى الأصل دوران فى الرأس يترى الإنسان فصير يتكلم بما لا معنى له ولا شك أن هذا نوع من الجنون أطلقه الشارح وأراد به العقيدة الفاسدة لأن شأنها أن الانصدار إلا عن عنده نوع من الجنون (قوله ذميم) بالقال المعجمة من التهميد المدح أى مذموم غير

ممدوح وبالدال المهملة معناه التقيح ضد الحسن وقوله بهوس ذميم راجع لقول من قال إن الأسباب العادية تؤثر بطبيعتها وقوله وبدعة شنية أى قبيحة راجع لقول من قال إن الأسباب العادية تؤثر بقوة أودعت فيها وقوله وشرك عظيم يصلح رجوعه لكل من القولين لأن الشرك منه ما يكفر كالأول ومنه ما لا يكفر وإنما يقتضى كالثانى (قوله فى أصول الدين) الإضافة للبيان (قوله من مضلات

الناس) أى من الفتن المضلة والفتن جمع فتنة وهي الأمر الذى يمتحن الله به عبده كما إذا كان الشخص عالما يحقق العلوم وليس عنده ما يأكله ويحجد الجهلة متنعمين بالمأكل والملابس الفاخرة فإن هذه فتنة مضلة لأنها ربما أوقعت غير الموفق فى الضلال وأما الموفق فلا يضل بل يقول إن نعم الله

قسان معنوية وهي العلم لأن اللذة به معنوية وحسية فالملوى أعطى التهم المعنوية للمساء وأعطى التهم الحسية لتبريم فالمعنوية أعظم من الحسية ، وأشد بعضهم فى هذا المعنى :

{ كم عالم يسكن بيتا بالكبرى وجاهل تلك قصورا وقرى لما قرأت قوله سبحانه نحن قسمنا بينهم زلالا

(قوله والرزور) عطف على النجاة أى نسأله أن يمر ظاهرا من جهة اللسان وباطنا من جهة الباطن على أهدي طريق أى على طريق هاد ومستقيم ومراده بظاهاه لسانه وباطنه قلبه وكأنه قال نسأله أن يجعل لساننا وقلوبنا مازنين على الطريق المستقيم بأن لا ينطق لسانه إلا بما فى النطق به نواب ويعتقد قلبه كل ما هو صواب (قوله بجاه الخ) أى حالة كوننا متوسلين فى قبول دعائنا بجاه سيدنا محمد

أى بمنزلة عنده يا الله (قوله عما يدرك العقل نبوته أو ضيه) أى عن محكوم به يدرك العقل نبوته كوجوب الوجود فى قواله الله واجب الوجود أو ضيه : أى انتفاعه بقرينة مقابلته بالثبوت وذلك كوجود الشريك فى قولك شريك البارى ليس موجودا ويحتمل وقوع ماعلى نسبة أى عبارة عن نسبة يدرك العقل نبوته أى عطايتها للواقع ونفيها أى عدم مطابقتها للواقع وعلى كلا الاحتمالين فليس الحكم العقلى من أفراد مطلق الحكم الذى عرفه سابقا بأنه إثبات أمر أو ضيه لأن الحكم

فجعلوها عقلياً  
وأسندوا وجود كل أثر  
منها لمجرد العادة أنه  
يوجد معه إما بطبعه  
أو بقوة أودعت فيه  
فأصبحوا وقد باهوا بهوس  
ذميم وبدعة شنية  
فى أصول الدين وشرك  
عظيم ولا حول ولا قوة  
إلا بالله العلى العظيم  
نسأله سبحانه النجاة  
إلى المات من مضلات  
الفتن والرزور ظاهرا  
وباطنا على أهدى سنى  
بجاه سيدنا ومولانا  
محمد صلى الله عليه وسلم  
وأما الحكم العقلى فهو  
عبارة عما يدرك العقل  
نبوته أو ضيه

العتق إما المحكوم به الذى يدرك العقل ثبوته أو نفيه أو النسبة التى يدرك العقل ثبوتها بمعنى  
مطابقتها والحكم للطلق إدراك ثبوت المحكوم به للمحكوم عليه فلو قال فهو عبارة عن إثبات أمر  
أو نفيه من غير توقف على تكرور ولا وضع واضح لكان ظاهرا ولك أن تجعل ماواقفة على حكم بالمعنى  
السابق وهو الاتبات والثبوت أى إدراك الثبوت والاتقاء وتبطل الضمير في قوله يدرك العقل ثبوته  
راجعا للحكم بمعنى النسبة الحكيمة على طريق الاستخدام ويراد بثبوتها وقوعها ومطابقتها لما في  
الخارج ويراد بنفيها عدم وقوعها ومطابقتها لما في الخارج وكأنه قال الحكم العقلي عبارة عن حكم  
يدرك العقل وقوع نسبه أو عدم وقوعها والأول في القضية للوجه الثاني في القضية السالبة وعلى  
هذا الاحتمال يكون العتق من أفراد الحكم للطلق اللرف بما مر فأقول ويدرك العقل نسبة  
الإدراك فيه للعقل مجاز عقلي من نسبة الشيء لأنه لأن للدرك حقيقة النفس لكن بواسطة العقل  
(قوله من غير توقف على تكرور) أى فإذا حكم بأن شرب القهوة أو أكل الضأن يذكي الفهم حين  
استعماله لذلك أول مرة كان ذلك الحكم عقليا وأما إذا حكم بذلك بعد استعماله مرتين فأكثر كان  
الحكم عاديا فقوله من غير توقف على تكرور مخرج للحكم العادى وهو متعلق بيدررك (قوله ولا وضع  
واضح) خرج الحكم الشرعى فانه متوقف على وضع الواضح وهو التعلق بالتنجيزى . والحاصل أن الحكم  
الشرعى هو كلام الله الأزلئ التعلق بأفعال المكلفين تعلقا تنجيزيا فالشرعى متوقف على التعلق  
التنجيزى لأخذه من مفهومه وهو وضع منسوب لوضع أى لجاعل وهو اللولى والمراد بكون اللولى واضعا للتعلق  
وجاعلا له أنه حاصل بآرائه والاتيان بهذا القيد لإخراج الحكم الشرعى فيه نظر لأن الحكم الشرعى  
وهو خطاب الله الخ لم يكن دخالا في ما الواقعة على النسبة أو المحكوم به أو على الحكم بالمعنى السابق حتى  
يحتاج لإخراجه بهذا القيد (قوله وهذا الحكم الثالث هو الذى تعرضنا له الخ) إنما تعرض له دون  
غيره لاقسام العقائد الدينية لأقسامه ولأن العقائد أحكام عقلية ولهذا كانت على نحو أقسامه (قوله في  
أصل العقيدة) الإضافة للبيان (قوله فتقولا) أى في العقيدة (قوله معنى أن كل ما يتصور في العقل) أى  
كل ما يصدق به العقل من النسب الحكيمة وكل ما يدركه من الأمور التى يحكم بها على غيرها أو يحكم عليها  
بغيرها (قوله أى يدركه) قد علمت فيما سبق أن الاسناد في ذلك مجاز عقلي وكذا يقال في جميع ما يأتى  
من إسناد الإدراك للعقل فلا تغفل (قوله لا يخلو عن هذه الثلاثة أقسام) أى لا يخلو عن الانصاف بواحد  
من هذه الثلاثة أقسام كما أشار له بقوله أى لا بد له الخ وهذا يشير لما قلناه سابقا من أن المراد بانحصار الحكم  
العقلي في الأقسام الثلاثة عدم خروجه عنها بمعنى أن متعلقه وهو كل من المحكوم به وعليه والنسبة لا يمتنع  
انصافه بواحد من هذه الأمور الثلاثة (قوله فالواجب) أى فالأمر الواجب أى التصف بالوجوب وهو  
عدم قبول الانتفاء (قوله معنى أن الواجب العقلي) احتز بذلك عن الشرعى فانه الأمر الذى طلب  
الشارع فله طلبا أكيدا (قوله هو الأمر الذى لا يدرك في العقل الخ) فيه إشارة إلى أن ماموصونة  
وأن تصور معنى يدرك إدراكا تصديقا كسبق ومصدق الأمر النسبة الحكيمة وكذلك المحكوم  
به وعليه وقوله عدمه أى عدم أفراده في الخارج (قوله إما ابتداء) أى وعدم إدراك عدمه إما ابتداء  
(قوله بلا احتياج) الأولى أى بلا احتياج إلى سبق نظر لأنه تفسير لقوله ابتداء . فان قيل حيث كان  
تفسيره له فواجه زيادة قوله ابتداء . وهلا قال هو الأمر الذى لا يدرك في العقل عدمه إما بلا احتياج إلى  
سبق نظر وإما بعد سبق النظر . والجواب أنه زاد قوله ابتداء لأنه الواقع في عبارتهم ثم فسره بقوله بلا احتياج  
الخ وقوله بلا احتياج الخ أى وإن توقف على حدى أى تخمين أو تجر به فالحدسيات والتجربيات من  
جملة الضرورى . والحاصل أن الضرورى يقال في مقابلة النظرى فيفسر بلا احتياج لنظر فيكون شاملا

من غير توقف على  
تكرور ولا وضع واضح  
وهذا الحكم الثالث  
هو الذى تعرضنا له في  
أصل العقيدة فتقولا  
الحكم العقل احتراز  
من الشرعى والى  
وقد عرفت معناها .

قوله ينصرف في ثلاثة  
أقسام معنى أن كل  
ما يتصور في العقل أى  
يدركه من ذوات وصفات

وجودية أو سلبية  
أو أسوال قديمة وأحادية  
لا يخلو عن هذه الثلاثة  
أقسام أى لا بد له أن  
يتصف بواحد منها إما  
بالوجوب أو الجواز  
أو الاستحالة وقوله  
فالواجب بالاعتبار في  
العقل عدمه معنى أن  
الواجب العقلي هو  
الأمر الذى لا يدرك في  
العقل عدمه معنى إما  
ابتداء بلا احتياج



التجربيات والحديدات وقد يقال الضروري في مقابلة الاكتساب فيفسر بما لا يتوقف على شيء  
 فيكون قاصرا على الأوليات ولا يشمل التجربيات والحديدات (قوله إلى سبق نظر) من إضافة  
 الصفة للموصوف أي إلى نظر سابق على التصور. والنظر ترتيب أمور معلومة ليتوصل بها إلى أمر مجهول  
 (قوله ويسمى الضروري) ضمير يسمي عائدا على الأمر الذي لا يدرك بالعقل عنده من غير احتياج  
 لسبق نظر وقوله الضروري أي الواجب الضروري فهو على حذف الوصف فالقسمة بمجموع  
 الصفة والوصف لا لصفة فقط لأن للشيء بما لا يحتاج إلى نظر أعم من أن يكون واجبا أو مستحيلا  
 أو جائزا لا الواجب الذي لا يحتاج إلى نظر ويحتمل أن يكون ضمير يسمي واجبا لما يفهم من قوله  
 بلا احتياج إلى سبق نظر أي ويسمى ما لا يحتاج لسبق نظر مطلقا واجبا كان أو غيره بالضروري وعلى  
 هذا فلا يحتاج لتقدير الوصف. واعلم أن الضرورية من صفات العلم أي الإدراك قسمة الأمر الذي  
 لا يدرك بالعقل عنده من غير احتياج لنظر بالضروري وهو النسبة والمحكوم عليه أو به من تسمية  
 الشيء باسم متعلقه بكسر اللام وهو العلم ويمكن أن يقتصر مضاف في العبارة عند قوله ويسمى أي ويسمى  
 تصوره أي الأمر الذي كور ضرور أو ويجعل الضمير في يسمي واجبا للأمر لكن من حيث قيام ذلك  
 الأمر بالقوة العاقلة وإدراكها له فانه من تلك الحثية علم ومعلوم من حيث هو في نفسه فالعلم والعلوم  
 متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار على ما حرر في محله وأما لتركيب تقديم مضاف قبل ما التي هي بمعنى  
 الأمر أي فالواجب تصور ما لا يتصور في العقل عنده وضمير يسمي راجع لذلك المحذوف فهو لابد أن  
 التصور ليس واجبا ولا مستحيلا بل هو جائز دائما (قوله كالتحيز مثلا للجرم) أي وكذلك نبوت  
 التحيز له وأما إدراك وقوع هذا الثبوت فليس بواجب بل هو جائز لماعلمت أن الحكم دائما متصف  
 بالجواز. لا يقل إن التحيز للجرم لا يجب وجوده لكونه مسبوقا بعدم طاريء ويطرأ بطورة الجرم وحينئذ  
 فالتحيز بالتحيز للجرم غير صحيح. لأننا نقول إنما مثل به للصفة المحكوم به الواجب النسبة في نفس الأمر  
 ولا ينبغي أنه كذلك وفرق بين الأمر الواجب للموصوف نسبت به بالوجوب وبين الشيء الواجب الوجود  
 فالثابت بالتحيز الوجوب أي عدم بقوله الانتفاء عن الجرم لا وجوب الوجود التضمن عدم سبقية العلم  
 وطوره فافهم وقوله مثلا أي وكأحد الأمرين من الحركة والسكون للجرم وكنسبوت أحدهما لا يبينه  
 للجرم وسماده بالجرم ماحل في فراغ سواء كان جسما وهو متحرك من جوهرين فردين فأكثر أو كان  
 جوهرافردا وهو الجزء الذي لا يتجزأ فالتحيز أي الحلول في حيز لا يختص بالجسم بل يكون للجوهر  
 الفرد أيضا وذلك لأن الحيز عند المتكلمين هو الفراغ المتوهم الذي يشغله شيء سواء كان ممتدا كالجسم  
 أو غير ممتد كالجزء الذي لا يتجزأ أو هو عدم محض يحظر بالبال وليس شيئا موجودا عندهم فالجوهر الفرد  
 متحيز وإن كان غير ممكن إذ يعتبر في الممكن الامتداد فالمكان أخص من الحيز عند المتكلمين لأن  
 المكان عندهم هو الفراغ المتوهم الذي يشغله شيء ممتد وليس المراد به ما استقر عليه الجسم من  
 الأرض وأما الحيز فهو الفراغ الذي يشغله شيء سواء كان ممتدا أو غير ممتد ومترادفان عند الحكماء لأنهم  
 نفوا وجود الجوهر الفرد فالشأن للفراغ عندهم لا يكون إلا ممتدا. واعلم أن الواجب إما عرضي وإما ذاتي  
 والذاتي إما مطلق أو مقيد فالواجب العرضي كوجود الممكن الذي تعلق علم الله بوقوعه فهو بالنظر لذاته  
 جائز لاستواء وجوده وعدمه ولكن عرض له الوجوب من تعلق علم الله بوقوعه والواجب الذاتي  
 المطلق كذات الله وصفاته والواجب الذاتي المشيد كالتحيز للجرم فانه واجب له مادام باقيا وكلام الشارع  
 في الواجب الذاتي بقسميه ولذا مثل بالتحيز والتقدم. وأما الواجب العرضي فهو من قبيل الجائز (قوله)  
 فان العقل ابتداء لا يدرك انفساك الجرم الخ) فيه أن هذا يخالف لقولهم ما يمنع انفساكه عن الماهية

إلى سبق نظر ويسمى  
 الضروري كالتحيز  
 مثلا للجرم كان  
 العقل ابتداء لا يدرك  
 انفساك الجرم عن  
 التحيز

المحذوف الجرم والتحيز

الشيء الذي يشغله

الواجب العرضي

لوجوده إما أن يتحقق اضحاكاً كهنا مطلقاً أى في الوجود الماهي والخارجي وهو لازم للماهية كالضرورة  
للأربعة وما يتحقق اضحاكاً كهنا في الوجود الخارجي فقط كالتمييز للجرم فإنه إما يميز الجرم في الوجود  
الخارجي وما يتحقق اضحاكاً كهنا في الوجود الماهي فقط كالسكية للإنسان فإن هذا يقتضي تعقل الجرم  
يكون حيز وهو خلاف مقتضى كلام الشارع تأمل . وقد يجب أن مراد الصنف أن العقل لا يدرك  
اضحاكاً للجرم عن التمييز بين وجوده في خارج الأعيان (قوله أى أخذه قدر ذاته من الفراغ)  
تفسير للجزء فيهم منه تمييزاً له بأنه الفراغ الذي يشغله شاغل . بقي شيء آخر وهو أن التمييز مائة  
التبرع عن الفراغ أى مدافعة عنه لائس الأخذ للذكر كما هو قضية كلامه ويمكن الجواب بأن المراد  
أخذه ما ذكر على وجه الممانعة كذا قيل . وفيه أن التمييز في الحقيقة نفس للممانعة وأخذه قدر ذاته  
من الفراغ لازم لها وضهير أخذه وذاته عائد على الجرم وقوله من الفراغ متعلق بأخذه (قوله وأما بعد  
سبق النظر) كان المناسب لأجل المقابلة أن يقول وأما غير ابتداء واحتياج إلى سبق نظر . وقوله وأما  
بعد سبق النظر أى المحتاج له وإلزامه صادق بالضرورة الذى سبقه نظر لا يحتاج له مع أنه لا يقال له  
نظري بل ضروري أخذاً من تعريفه السابق وإضافة سبق لما بعده من إضافة الصفه للوصف أى  
وأما بعد نظر سابق (قوله ويسمى) أى الأمر الذى لا يدرك في العقل علمه مع سبق النظر وقوله  
نظري أى واجباً نظرياً فيه حذف الموصوف لأن الأمر المذكور يسمى بمجموع الصفه والموصوف  
ويحتمل أن الضمير عائد على ما يحتاج لسبق النظر للفهوم من قوله وأما بعد سبق النظر أى ويسمى  
ما يحتاج لسبق النظر سواء كان واجباً أو جازئاً أو مستحيلاً نظرياً وعلى هذا لا يحتاج لتقدير موصوف .  
واعلم أن النظرية من صفات العلم بمعنى الإدراك وحيث قد قسمية الأمر المذكور نظرياً من قسمية  
الشيء باسم متعلقه بكسر اللام وهو العلم إلا أن يقدر مضاف في العبارة أى ويسمى تصويره أى الأمر  
المذكور نظرياً أو الضمير راجع للأمر المذكور من حيث تصويره وإدراك العقل له على ما مر وقوله  
ويسمى نظرياً كان المناسب لأجل المقابلة أن يقول النظري (قوله كالقديم) أى وكنشوت القديم أيضاً  
(قوله إنما يدرك وجوبه) أى عدم قبوله للاتباف (قوله إذا فكر العقل) إظهار في محل الاضمار  
أى إذا نظر في الدليل وهو لو لم يكن المولى سبحانه قديماً لكان حادثاً ولو كان حادثاً لاحتاج لحادث  
وعنده لحادث وهكذا لكن التالى باطل للزوم الصور والتسلسل وقوله إذا فكر ظرف قوله إنما يدرك  
وجوبه وهو يفيد أن إدراك وجوبه أى عدم قبوله الانتفاء متوقف على الفكر (قوله من الصور)  
أى إن توقف آخر السلسلة على أولها كأن يكون محدث زيد عمرو محدث بكر خالد  
ومحدث خالد زيد وهذا محال لأنه يزم عليه أن يكون زيد سابقاً للجميع من حيث إنه أحدث خالفاً  
ومسبوفاً للجميع من حيث إنه أحدثه عمرو (قوله أو التسلسل) إن لم يتوقف آخر السلسلة على أولها  
كأن يكون محدث خالد في المثال المذكور شخصاً آخر غير زيد وهكذا إلى ما لا نهاية له وهذا باطل لأنه  
ذكروها منها أنه يزم عليه وجود حوادث لأول لها وذلك تناقض لأن كل حادث لابد له من أول وذلك  
مناف للأول لها (قوله بهذا) أى قولنا إما ابتداء وإما بعد سبق النظر (قوله انقسام الواجب الخ)  
أى من الانقسام السككي إلى جزئياته (قوله ما لا يتصور في العقل وجوده) أى الأمر الذى لا يمكن وجوده  
بناء على أن يتصور مبنى للفاعل وأما على بناءه للفعول فالمعنى الأمر الذى لا يصدق العقل بوجوده  
أى بوجود أفراد في الخارج ونفس الأمر وليس المراد ما لا يصدق العقل بوجوده في ذهن لأن  
المستحيل يصدق العقل بوجوده في ذهن لأجل أن يحكم عليه حكماً مطابقاً والمراد بالوجود الثبوت  
والتحقق في نفس الأمر فيشمل المستحيل ذاتاً كشرىك البارى وصفه وجودية كالعجز وصفه حال

أى أخذه قدر ذاته  
من الفراغ وإما بعد  
سبق النظر ويسمى  
نظرياً كالقديم مولانا  
جل وعز فان العقل  
إنما يدرك وجوبه له  
فعلى إذا فكر العقل  
وعرف ما يقرب على  
ثبوت الحدوث له عز  
وجل من الصور أو  
التسلسل الواضح  
الاستحالة فقد عرف  
بهذا انقسام الواجب  
إلى ضرورى ونظري .  
وقوله والمستحيل ما  
لا يتصور في العقل  
وجوده

دليل الجرم

ككون الباري جرمانيه على ثبوت الأحوال ولكن الحق أنه لا حال وحينئذ فلا يحتاج لتأويل الوجود بالثبوت . إن قلت التريف المذكور غير مانع لصدقه بالسبب و بعدم العوالم في الأزل إذ كل منهما لا يقبل الوجود لأن كلاهما ماعدم الشيء لا يقبل الانصاف بصدقه وحينئذ فكل منهما لا يصح العقل بوجوده مع أن كلاهما صفات السبب وعدم العوالم في الأزل أمر واجب . أجب بأن المراد بقوله لا يتصور في العقل وجوده أي في نفس الأمر والسبب كالقدم والبقاء وعدم العوالم في الأزل وإن كان مفهومهما عديما لكن لهما وجود أي تحقق في نفس الأمر وذلك لأن كلا منهما واجب وكل واجب يصدق العقل بوجوده في نفس الأمر فقول المتعترض إذ كل منهما لا يقبل الوجود إن أراد الوجود في خارج الأعيان فسلم لكنه ليس بمراد وإن أراد بحسب نفس الأمر فمتنوع . واعلم أن الوجود بحسب نفس الأمر أعين من الوجود خارج الأعيان وقد يطلق على الوجود بحسب نفس الأمر أنه وجود خارجي وهذا الإطلاق شائع كما ذكره الشيخ الصغير في حواشيه فعمل بما قررنا أن أفراد السطح لا تحقق لشيء منها في نفس الأمر ولا في خارج الأعيان إذ ليس شيء فيها يقال له اجتماع التقيضين أو شريك الباري مثلا بخلاف صفات السبب وعدم العوالم في الأزل فإن لهما تحققا في نفس الأمر وإن لم يكن لهما تحقق خارج الأعيان وبهذا يكون (قوله يعني أيضا إما ابتداء) أي وعدم إدراك العقل بوجوده إما ابتداء أي من غير احتياج لسبق نظر (قوله أو بعد سبق النظر) أي المحتاج له وأما مادرك العقل عدم وجوده بعد نظر غير محتاج له فهومن الضروري وإضافة سبق للنظر من إضافة الصفة للوصف أي أو بعد نظر سابق (قوله عرو الجرم عن الحركة والسكون) أي يمتنع وجوده وأما في آحاد حدوثه واستقراره في الأرض فهو عار عنهما هذا إن قلنا إن الحركة كون أي استقراران في آئين في مكانين والسكون كون أي آئين في مكان واحد أو قلنا إن الحركة السكون الأول في المكان الثاني والسكون الكون الثاني في المكان الأول فالجرم في زمن حدوثه واستقراره في الأرض لا متحرك ولا ساكن بقسمة الجرم إلى متحرك وساكن مائة جمع وبين الحركة والسكون على هذين القولين التباين وأما إن قلنا إن السكون الكون أي الحصول الأول والثاني في المكان الأول أو الثاني والحركة هي السكون الأول في المكان الثاني وأما السكون الثاني وما بعده في المكان الثاني أو الأول فهو سكون فالجرم في زمن حدوثه وأول استقراره على الأرض ساكن وحينئذ فالجرم لا يغلو عن الحركة والسكون أبدا على هذا القول وقسمته إلى متحرك وساكن حقيقة وبين الحركة والسكون على هذا القول العموم والخصوص للطلق فالكون الأول في المكان الثاني حركة باعتبار أنه انتقل من مكان إلى مكان وسكون نظرا لكونه سكونا في مكان والا كون الحاصلة بعد الكون الأول في المكان الأول سكون فقط وكذا الأول كون الحاصلة بعد الكون الأول في المكان الثاني وحينئذ فكل متحرك ساكن وليس كل ساكن متحرك فاقبل (قوله أي تجرده عنهما معا) يعني في آن واحد كما هو مقتضى مع (قوله لا يتصور ثبوت هذا للشيء أي وهو العرو عما ذكر فالعرو عما ذكر يمنع الوجود لموضوعه كاستمتاع الفردية للأربعة (قوله كون الذات الخ) أي وكذلك ثبوت الجرمية للذات العلية وهذا مثال للمتنع لذاته كشريك الباري وللثال الأول وهو نعتي الجرم عن الحركة والسكون فهو مثال للتحصيل لموضوعه لأنه محال مادم موضوعه وهو الجرم باقيا (قوله عن ذلك) أي عما ذكر من الكونية (قوله فإن استحالة هذا للشيء) أي وهو الكونية المذكورة أي فإن عدم قبولها بالثبوت لله تعالى (قوله فيما يترتب على ذلك) أي فيما يترتب على ثبوت تلك الكونية له (قوله من التحصيل) بيان لما (قوله وهو الجمع بين التقيضين) الضمير راجع للتحصيل أي وذلك للتحصيل للترتب على ثبوت الجرمية له تعالى الجمع بين التقيضين والمناسب لما يأتي

يعني أيضا إما ابتداء أو بعد سبق النظر. فقال الأول عرو الجرم عن الحركة والسكون أي تجرده عنهما معا بحيث لا يوجد فيه واحد منهما فإن العقل ابتداء لا يتصور ثبوت هذا للشيء الجرم. ومثال الثاني كون الذات العلية جرما، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا فإن استحالة هذا للشيء عليه جل وعز إنما يترتب العقل بعد أن يسبق له النظر فيما يترتب على ذلك من التحصيل وهو الجمع بين التقيضين

أن يقول وهو الجمع بين الشيء والأخص من تقيضه (قوله وذلك) أي ويرى بذلك أي بالجمع بين التقيضين أنه قد وجب الخ. وحاصله إثبات التقدم والبقاء بإبطال مقابلهما وهو الحدوث (قوله لتلا يلزم الخ) علة لقوله وجب لولانا الخ (قوله فلو كان تعالى جرما الخ) هذا قياس استثنائي متعلق من حيث المعنى بقوله أولا فإن استحال هذا المعنى عليه. إن قلت شرط إنتاج القياس الشرطي أن تكون الشرطية فيه كلية وهي هنا مهمة لأن لولانا للامباله وللهمة في قوة الجزئية. فالجواب أن المراد هنا الكلية إذ المراد أنه كلما كان للولي جرما وجب له الحدوث (قوله لما تقرر) أي في كلامهم وهذا بيان لوجه اللزامة في الشرطية وهي قوله لو كان جرما لوجب له الحدوث (قوله فيلزم إذن) أي وقت أن نظرتا في الدليل وهو مجموع ما سبق من قوله وذلك الخ (قوله أن يكون الخ) فاعل لزم أي لزم أن يكون واجب التقدم لما تقدم من إثبات التقدم بإبطال مقابله وهو الحدوث (قوله لأتوهمته) أي لأجل كونه إلما أي معبودا بحق (قوله وواجب الحدوث) أي ولزم أن يكون واجب الحدوث لجرميته أي لكونه جرميا معني لما تقرر في كلامهم من وجوب الحدوث لكل جرم (قوله وذلك) أي لزوم وجوب التقدم ووجوب الحدوث لشيء واحد أو كونه واجب التقدم واجب الحدوث والمعنى ظاهر (قوله جمع بين التقيضين) فيه أن الحدوث ليس تقيضا للتقدم وإنما تقيضه لأقدم لما اشتهر أن تقيض كل شيء رفعه وفي بعض الحواشي مما يفيضان لغة وأما في الاصطلاح فكل منهما مساو لتقيض الآخر لأن تقيض التقدم لأقدم وهو مساو للحدوث وتقيض الحدوث لأحدث وهو مساو للتقدم اه وفيه نظر لأن المساواة ممنوعة فإن لأقدم أهم من أحدث لصدقه بالأعداد الأزلية وكذلك لأحدث أهم من قديم لصدقه عليها دونه لأن القديم هو الوجود الذي لا أول له والأزلي هو ما لا أول له وإن لم يكن موجودا وهذا بناء على القول بأن الأزلي أهم من القديم فإن مررنا على القول بترادف الأزل والتقدم وأتوهم عبارة عما لا أول له كان موجودا أم لا كانت المساواة ظاهرة (قوله فقد عرفت أيضا) أي كما عرفت انقسام الواجب إلى ضروري ونظري وقوله بهذا أي بقولنا إما ابتداء أو بعد سبق نظر (قوله والجائز الخ) هو مرادف للممكن عند التسكين وأما عند أهل المنطق فالممكن قسبان خاص وهو المرادف للجائز وعام وهو لا يمتنع وقوعه فيدخل فيه الواجب والجائز العقليان ولا يخرج عنه إلا للمستحيل العقلي (قوله ما يصح في العقل وجوده وعدمه) أي ما يجوز العقل وجوده بدلا عن عدمه أي ما يجوز العقل وجوده بدلا عن وجوده لكونه لا يتربط على واحد منهما حال والظاهر أن ما واقعة على معلوم أو مفهوم أو حكم الصادق بالمحكوم به وعليه والنسبة على شيء لأنه اصطلاحا للوجود فيقتضي أن العلوم لا ينصف بالامكان الذي هو الجواز ثم الشيء لغة يطلق على الوجود والعدم فيجوز جعل ما واقعة على شيء باعتبار معناه اللغوي لا الاصطلاحي وهو بمنزلة الجنس وقوله في العقل متعلق بيصح وهو بمنزلة الفصل خرج به الحال لأن العقل لا يجوز وجود أفراد وخرج الواجب أيضا لأن العقل لا يجوز عدم أفراد في نفس الأمر لأنها واجبة الوجود فيه. بقي شيء آخر وهو أن قياس تعريف الواجب والمستحيل أن يقال والجائز ما يتصور في العقل وجوده وعدمه والظاهر أن النسبة في التعبير بالصحة الإشارة إلى أن المراد ما هو المتبادر إلى الفهم منها وهو مجرد إمكان تصور وجوده وعدمه في العقل وإن لم يوجد ذلك المتصور فيها بالفعل بل ولولم يوجد عقل بالكلية بخلاف ما لو قال ما تقدم فانه يبادر منه أن المراد ما يتصور في العقل بالفعل وذكر بعضهم أنه لتفتن. وأورد على التعريف أنه غير جامع لخروج الأحوال في حق الحوادث منه لأنه قال ما يصح وجوده وعدمه والأحوال لا تقبل الوجود والعدم فهي خارجة عن الحق المطلوب بدخولها فاما أن يقال المراد بالوجود التحقق في نفس الأمر والأحوال متحقق في نفس الأمر وإن لم تكن

وذلك أنه قد وجب لولانا جل وعز التقدم والبقاء لتلا يلزم الدور أو التسلسل لو كان تعالى حادثا فلو كان تعالى جرما لوجب له الحدوث، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا لما تقرر من وجوب الحدوث لكل جرم <sup>نرى</sup> فيلزم إذن أن لو كان تعالى جرما أن يكون واجب التقدم لأتوهمته وواجب الحدوث لجرميته، تعالى عن ذلك جمع علوا كبيرا وذلك جمع بين التقيضين لاعادة فقد عرفت أيضا هذا انقسام للمستحيل إلى ضروري ونظري وقوله والجائز ما يصح في العقل وجوده وعدمه

موجودة في خارج الأعيان أو أنه مر على طريقة الأشعرى من نفي الأحوال ويرد عليه أيضا عدم العوالم  
 فيلا يزال قائما بها ومع كونها جزأ لا يقبل الوجود ولا القسم أماعلم قبوله الوجود فلا شيء لا يقبل  
 ضده وأما عدم قبوله القسم فلا شيء ما يقبل نفسه فهو أيضا خارج عن الحد والمطلوب دخوله فيه .  
 وأجيب بأن الأعدام فيلا يزال الموجودة في نفس الأمر ومتحققة فيه وقول القرض إنها لا تقبل الوجود  
 ولا لعدم إن أراد أنها لا تقبل الوجود في خارج الأعيان فسلم لكن ليس كلامنا فيه وإن أراد أنها لا تقبل  
 الوجود والتحقق في نفس الأمر فممنوع (قوله يعني أيضا إما ضرورة الخ) أي وتجوز العقل لوجوده  
 ولعدمه إما ضرورة وإما بعد سبق نظر أي بعد نظر سابق محتاج له وعدوله عن قوله في الاستحصال  
 يعني ابتداء أو بعد سبق نظر وجهه في الواجب بين قوله ابتداء وبالسبق نظر تفنن (قوله بخصوص  
 الحركة مثلا) أي أو بخصوص السكون أو بالاجتماع أو بالافتراق (قوله صحة وجودها للجزم) أي جواز  
 وجودها للجزم يترك جواز علمها له لكونه لا يلزم على وجودها له محال ولا يلزم على عدم وجودها  
 له محال (قوله تعذيب للطبع) أي ولولمكا أو ما هو أفضل منه ولا ينافي هذا ماورد من القطع بعدم  
 ذلك بمقتضى الوعد الكريم لأن الكلام في الجواز العقلي لا الوقوعي ولهذا قالوا إن الله لا يضر أن  
 يشرك به - بإجماع المسلمين ثم اختلفوا في أنه هل يجوز عقلا الشفان له أم لا فذهب أهل السنة إلى  
 الجواز عقلا وإنما علم عدمه من السمع وذهبت المعتزلة إلى أنه ممنوع عقلا إذ لاحسن فيه حتى يدرك  
 العقل جوازه وتبعهم بعض الحنفية (قوله لم يصح الله قط طرفة عين) أي لم يصح الله أبدا في زمان قدر  
 طرفة عين وطرفة العين غاى الجفن على العين ثم فتحه والمراد أنه لم يقع منه عصيان أصلا (قوله في  
 حقه) أي للطبع (قوله عقلا) أي فإن العقل إنما يحكم بالجواز من جهة العقل لا من جهة الشرع لأن  
 العقل إنما يحكم من جهته بما يثبت الطاعة المذكور لا بتعذبه . والحاصل أن الطاعة التي لم يصدر منه عصيان  
 يحكم العقل بجواز تعذبه من جهة العقل أي من جهة استناده للدليل العقلي ويحكم بما يثبت من جهة  
 الشرع أي من جهة استناده للدليل الشرعي (قوله في برهان الوحداية) أي وهو أن يقال لو وجد  
 إلهان لزم إما أن يتفقا وإما أن يختلفا لكن اللازم باطل بقسميه فبطل اللازم وهو تفادى الوجود ثبته  
 وهو وحده وبيان بطلان اللازم أنهما لو اختلفا فإن نفع مرادها وحصل الممكن بقدرتهما لزم اجتماع  
 التقيضين أو الضدين وإن نفذ مراد أحدهما دون الآخر كان من لم ينفذ مراده عاجزا لعدم تعلق قدرته  
 وإرادته وما ثبت لأحد الثنتين ثبت للآخر وإن اتفقا فإن نفع مرادها وحصل الممكن بقدرتهما لزم  
 اجتماع مؤثرين في أثر واحد وإن حصل بقدرته أحدهما كان من لم يتعلق قدرته بذلك للكن عاجزا  
 لعدم تمام تعلق قدرته وما ثبت لأحد الثنتين ثبت للآخر وبجز الإله محال (قوله ويرف أن الأفعال  
 كلها) أي سواء كانت اضطرارية أو اختيارية مخلوقة لمولانا وإلما خص الأفعال بالأكرو وإن كانت  
 التواتر والصفات مخلوقة لله أيضا لأنها في الجملة محل الخلاف بيننا وبين المعتزلة أولان الكلام فيها ولهذا  
 أتى بالتعميم بعد ذلك (قوله لا أثر) أي لتأثير الخ وهذا لازم لقوله إن الأفعال كلها مخلوقة لله (قوله)  
 فيلزم من ذلك) أي من كون العقل إنما يحكم بجواز التعذيب بعد النظر في برهان الوحداية ويحتمل  
 أن اسم الإشارة راجع لقوله لا أثر لمساواة (قوله والطاعة والعصية) الظاهر أنه أراد بالطاعة الواجبات  
 والندوبات ومثلها بالباطل وأراد بالعصية الهرمات ومثلها للكروهات وحيث تعذف يكون عطفه بالطاعة  
 والعصية على الإيمان والكفر من عطف العام على الخاص (قوله وأن كل واحد الخ) عطف على  
 استواء وهو بيان المستوى فيه للشار له بقوله استواء الإيمان الخ أي استواء هذه الأمور مع أن  
 كل واحد يصلح أن يكون الخ وقوله من هذه أي الأمور الأربعة المذكورة وسكت عن اللبايح والكروه

يعني أيضا إما ضرورة  
 وإما بعد سبق النظر.  
 فنال الأول اتصاف  
 الجزم بخصوص الحركة  
 مثلا فإن العقل يدرك  
 ابتداء صحة وجودها  
 للجزم وصحة عدمها  
 له . ومثال الثاني  
 تعذيب الطبع الذي لم  
 يصح الله قط طرفة  
 عين فإن العقل إنما  
 يحكم بجواز هذا  
 التعذيب في حقه عقلا  
 بعد أن ينظر في برهان  
 الوحداية له تعالى  
 ويعرف أن الأفعال  
 كلها مخلوقة لمولانا  
 جل وعز لا أثر لكل  
 ماسواه تعالى في أثر  
 ما أثبتة فيلزم من  
 ذلك استواء الإيمان  
 والكفر والطاعة  
 والعصية عقلا وأن  
 كل واحد من هذه

لعلهما بطريق القامية (قوله يصلح أن يجعل) أى يجعله الله (قوله على ما جعل الآخر علامة عليه) أى من الآتية والتعذيب كأن يجعل الطاعة والإيمان علامة على التعذيب والكفر وللصبة علامة على الآتية . والحاصل أن الولي جعل الإيمان والطاعة علامة على دخول الجنة وجعل الكفر والعصية علامة على دخول النار ولوجعل الصبة علامة على دخول الجنة والطاعة علامة على دخول النار لصح ذلك عقلا إذ لا يترتب على ذلك محال ويؤخمن هذا أنه يجوز عقلا إثابة العاصي لأجل عصيانه وتعذيب الطائع لأجل طاعته (قوله والظلم على مولانا الخ) هذا علة لحنوف أى وليس في جعل أحدهما علامة على ما جعل الآخر علامة عليه ظلم لأن الظلم على مولانا محال فلا تتحقق به قدرته لأنها إنما تتعلق بالممكنات (قوله كيف فعل أوحكم) ما زائدة أى الظلم عليه مستحيل في أى فعله سواء كان حسنا بالنسبة لما عندنا أو كان قبيحا كأن أول علينا نارا أحرقتنا وجعل الدفء منزلة من تقا على غيره وجعل المني منزلة منخضاض غير وفي أى حكم حكم به كأن يحكم بوجوده متصل في اليوم والليلة وبهذا التقرير ظهر لك مغايرة قوله فعل قوله حكم فتدبر (قوله إذ الظلم الخ) علة لقوله والظلم على مولانا مستحيل قال السيوطي الظالم هو من يتصرف فملك غيره بما لم يأذن له فيه والله سبحانه وتعالى هو المالك المطلق يتصرف في ملكه كيف يشاء ويؤخذ منه تصرف الظلم بأنه التصرف في ملك الغير بما لم يؤذن له فيه (قوله على خلاف الأمر) أى والنهي والإباحة بأن يترك الشخص الصلاة التي أمر الله بها أو يرتكب الزنا الذي نهى الله عنه (قوله هو الأمر) أى أمر بإيجاب أو نهي (قوله الناهي) أى نهى تحريم أو كراهة (قوله فلا أمر ولا نهى) أى ولا إباحة (قوله بمن سواء) غلب الماعل على غيره فبر بمن ويؤيده قوله بعد إذ كل من سواء الخ لأن التوهم فيه ذلك هو الماعل (قوله ملك له) بكسر الميم أى يملكه له فليكن هناك من هو أعلى من الله حتى يأمره أو ينهيه (قوله لا يبدى شيئا) أى لا يوجد شيئا ابتداء (قوله ولا يعيده) أى لا يوجد بعد العلم (قوله ولا أثر له في شيء) أى ولا تأثير له هو سواء في شيء لا بطريق الإيجاب ولا بطريق التوهم ولا بفيز ذلك من الطبيعة ونحوها (قوله أثبتة) هزئة هزئة قطع ومناها قطعاً (قوله ولا شريك له) عطف على قوله إذ كل من سواء الخ فهو عطف علة على علة (قوله في ملكه) بضم الميم يطلق على المخالقات ويطلق على التصرف فيها وكل منهما يصح إرادته هنا (قوله ولا يسل عما يفعل) اعلم أنه وقع خلاف في فعل الله فقيل إنه لا بد له في كل فعل من حكمة وتلك الحكمة تارة تطلع عليها وتارة لا تطلع عليها وقيل ليس ذلك بالزعم ولا يسل عما يفعل أى لا يبنى السؤال عن حكمة فعله وعلى ذلك القول جرى الشارح حيث قال ولا يسل عما يفعل والرد بالسؤال للنسبة السؤال الذي فيه ثابتة اعتراض أما السؤال على سبيل الاسترشاد فقد وقع كثيرا (قوله فصيح إذن) أى فإذا نظر في برهان الوحدانية وعرف أن الأفعال كلها مخلوقة لله صح إذن أى وقت أن نظر في برهان الوحدانية وعرف أن الأفعال كلها مخلوقة لله فالتوهم عوض عن الجملة (قوله أن يدرك العقل) أى إدراك العقل وهو فاعل صح وقوله لكل من المؤمنين الخ متعلق بصحة من قوله صحة وجود الثواب التي هي مفعول يدرك أى فصح إدراك العقل وقت أن نظر في برهان الوحدانية فصرف أن الأفعال كلها مخلوقة لله صحة وجود الثواب الخ لكل مؤمن أى جواز وجوده عقلا لكل مؤمن الخ فالمراد بالصحة الجواز عقلا والرد بالثواب مقدار من الجزاء فضل الولي به على من يشاء من عبيده في نظير أعمالهم الحسنة (قوله أو عديها) عطف على وجود (قوله واختصاص الخ) اختصاص مبتدأ خبره قوله إنما هو بمحض اختيار مولانا وقوله كل واحد من المؤمنين والكافر والطبيع والعاصي (قوله بما اختص به من ذلك) أى بما اختص به من الذكور وهو الثواب والعقاب أو عديهما (قوله بمحض اختيار مولانا) أى باختياره المحض أى الحاصل

يصلح أن يجعل أمارة على ما جعل الآخر أمارة عليه والظلم على مولانا جعل وعز مستحيل كيف فعل أوحكم إذ الظلم هو التصرف على خلاف الأمر هو مولانا جعل وعز هو الأمر الثاني السبح فلا أمر ولا نهى يتوجه إليه بمن سواء إذ كل ملو هو ملك له جل وعلا لا يبدى شيئا ولا يعيده ولا أثره في شيء أثبتة ولا شريك له تعالى في ملكه ولا يسل عما يفعل فصيح إذن أن يدرك العقل لكل من المؤمنين والكافر والطبيع والعاصي صحة وجود الثواب والعقاب أو عديهما واختصاص كل واحد بما اختص به من ذلك إنما هو بمحض اختيار مولانا جل وعز لا يسب عقل

إدراك العقل لجواز  
هذا المعنى موقوف  
على تحقيق النظر الذي  
قدمنا. فبان لك بهذا  
أن الجائر ينقسم أيضا  
إلى ضروري ونظري كما  
انقسم القسمان اللذان  
قبله، وأوضح بهذا أن  
الأقسام الثلاثة قد  
فرغت إلى ستة أقسام  
من ضرب ثلاثة في اثنين  
إذ كل قسم منها فيه  
قسمان، وإعما قيدنا  
الصحة بالعقل في حق  
الجائر فقلنا فيه ما يصح  
في العقل ليدخل فيه  
نحو جواز العذاب في  
حق الطبع فإن العقل  
هو الحاكم بمسحوق وجود  
العذاب وعدمه في حقه  
بمعنى أنه لو وقع كل منهما  
لم يزد من وقوعه نقص  
في حقه تعالى ولا محال  
أثبتناه لأما الشرع فقد  
بين أن الله تعالى قد  
اختار بمحض فضله  
لأئمن الطبع أحد  
الأمرين الجائزين في  
حقه تعالى وهو الثواب  
والنعم القيم كما اختار  
تعالى بصدده للكافر  
الجائر الآخر وهو النار  
والعذاب الأليم  
واعلم أن الحركة  
والكون للجرم يصح

من شوائب الجبر والأغراض (قوله اقتضى ذلك) أي الاختصاص للذكور (قوله لجواز هذا المعنى) أي لجواز وجود الثواب أو العقاب أو عدمهما وعبر هنا بالجواز وفيما سبق بالصحة تفننا (قوله على تحقيق النظر الذي قدمنا) أي الذي قدمناه وهو النظر في برهان الوحدة ومعرفة أن الأفعال كلها مخلوقة لله الخ (قوله فبان لك) أي فظهر لك بهذا التقرير السابق (قوله كما انقسم القسمان اللذان قبله) وما الواجب والمستحيل وهذا تأكيد لما استفيد من قوله أيضا (قوله وأوضح بهذا) أي بانقسام كل من الواجب والمستحيل والجائر إلى ضروري ونظري (قوله أن الأقسام الثلاثة) أي وهي الواجب والمستحيل والجائر (قوله قد فرغت) ضمنه معنى انتهت فقدا عداها بالي (قوله من ضرب الخ) أي حاصلة تلك الأقسام الستة من ضرب ثلاثة الواجب والمستحيل والجائر في اثنين وهي الضروري والنظري (قوله وإعما قيدنا الصحة بالعقل) أي ولم نطلقها بأن نقول ما يصح وجوده وعدمه والناسب لقوله في التعريف ما يصح في العقل أن يقول وإعما قيدنا الصحة بقولنا في العقل لأن التقيد وقع بمجموع الجار والمجرور ولا بالمجرور وحده (قوله في حق) أي في جانب الجائر (قوله ليدخل فيه) أي في الجائر نحو جواز الخ أي ولو أطلعنا لم يدخل لأنه لا يجوز العذاب في حقه شرعا مع أنه يمكن والظاهر أن هذا التقيد ضروري مع التعبير بالصحة لأنها كما قال القرطبي ثلاثة أقسام عقلية وعادية وشرعية فيجب في مقام التعريف التقيد بدفع مزاحمة النبر وقوله نحو جواز العذاب في حق الطبع فيه أن الراد دخول عذاب للطبع لأنه هو الذي من أفراد الجائر لأجواز عذابه فالأولى حذف جواز لأن قال إنه من إضافة الصفة إلى الموصوف والمعنى ليدخل فيه العذاب الجائر في حق الطبع ونحوه من إثابة العاصي والكافر (قوله فإن العقل الخ) هذا علم للعلم مع علمه أي وتقيدنا الصحة بكونها في العقل لدخول عذاب للطبع لأن العقل الخ (قوله بصحة) أي بجواز وقوله وجود العذاب أي عذاب الطبع فالعهد أو أنها عوض عن الضاف إليه (قوله في حقه) أي في حق الله تعالى (قوله بمعنى الخ) أي وصحة وجود العذاب وعدمه من الله بمعنى الخ لا بمعنى رفع الحرج عن الله في ذلك وكونه مخيرا فيه لأنه ليس هناك من هو أعلى من الله حتى إنه يرفع عنه الحرج في ذلك ويخيره فيه (قوله أنه) أي الحال والشأن (قوله كل منهما) أي العذاب وعدمه (قوله لم يزد من وقوعه نقص) أي لأنه مالك لجميع الأشياء وللمالك لا يلحقه نقص فيما يصنع في ملكه (قوله بمحض فضله) أي فضله المحض أي الخالي عن شائبة الجبر (قوله وهو) أي أحد الأمرين (قوله الثواب والنعم للقيم) قد علمت أن الثواب مقدار من الجزاء تفضل الله به على من يشاء من عباده في مقابلة أعمالهم الحسنة، وأما النعم فهو ما أعطاه الله لعباده من التمكن في مقابلة عمل أوليائهم كان تفضلا منه سبحانه وتعالى وحبيذا ففضل النعم على الثواب من عطف العام على الخاص وقوله المقيم أي الدائم (قوله كما اختار تعالى بصدده للكافر الخ) انظر ما أحسن صنيع الشارح حيث ترك العاصي في هذه الجملة ولم يتعرض له إشارة إلى أنه عمل للترك والعفو كرماء فيجوز شرعا أن يفوضه وبه يعلم أن عمل الخلاف في إثابة العاصي هل هي جائزة شرعا أو عقلا غير العفو وأما العفو فهو جائز واقع (قوله الجائر الآخر) مفعول اختار (قوله الأليم) أليم فضيل إمامي مفضل بكسر العين أي المؤلم بكسر اللام وإمامي مفضل بفتح العين أي المؤلم بفتح اللام ويكون كناية عن شدة الألم حتى كأن العذاب هو المؤلم بفتح اللام (قوله للجرم) أي للكاتبين للجرم (قوله لأقسام الحكم العقلي) أي للضروري من أقسام الحكم العقلي لا للنظري منها لأن كل ما ذكره من نبوت أحدهما لا يبعيه أو نبوت أحدهما يبعيه أو توقيفهما فهو ضروري وقوله لأقسام الحكم العقلي على حذف مضاف أي لأقسام متعلق الحكم العقلي وهو النسبة الثابتة وقوله أن يتل بها

فقد ثبتت الحركة لم يلزم

أى يثبتها للجزم وبهذا اندفع ما قيل إن في كلامه تدافعا لأن قوله أولا واعلم أن الحركة والسكون يصح أن يمثل بهما لأقسام الحكم العقلي يقتضى أنهما من أقسام الحكم العقلي وأن نفس الحركة مثلا هو الواجب مثلا وقضية قوله فإن الواجب ثبت أحدهما الخ أن الواجب مثلا نفس ثبوت الحركة لا نفس الحركة وهذا تدافع وتناف (قوله فالواجب العقلي ثبت الخ) كان للناسب للشارح أن يفرص الأقسام الثلاثة إماما في جانب الثبوت بأن يقول فالواجب ثبت أحدهما لا يبينه والتسهيل ثبتهما معا والجائز ثبت أحدهما يبينه أو في جانب النفي بأن يقول فالواجب نفي أحدهما لا يبينه والتسهيل نفيهما معا والجائز نفي أحدهما بالخصوص والشارح قد لفق بين جانب الثبوت والنفي فاعتبر النفي في جانب التسهيل واعتبر الثبوت في جانب الواجب والجائز وإنما كان ثبوت أحدهما يبينه أو نفيه جائزا لأن العقل يجوز وجود ذلك للأحدهما ولا يجوز عدمه وإنما كان ثبوتهما أو نفيهما محالا لأن ثبوتهما يؤدي لاجتماع القدين للوژدى لاجتماع التقيض وهو محال بالدهاء ولأن نفيهما يؤدي لعزوا الحزم عن الحركة والسكون وهو محال فتعين أن يكون ثبوت أحدهما لا يبينه واجبا (قوله أحدهما لا يبينه) يعنى أن المراد به القدر المشترك بينهما وهو مفهوم أحدهما المتحقق في هذا وهذا ويحتمل أن المراد به ما صدق عليه ذلك المفهوم أى الفرد الخارجى غير المعنى (قوله واعلم أن معرفة الخ) معرفة اسم أن خيرها قوله مما هو ضرورى وقوله وتكريرها إماما لرفع مبتدأ خبره قوله تأنيس أو على حذف مضاف أى ذواتا تأنيس أو أن تأنيس مبتدأ خبره عنصوف أى فيه تأنيس والجملة خبر تكرر والجملة على كل حال معترضة بين البتدأ والخبر وإماما بالنسب علفا على معرفة وقوله تأنيسا بالنسب مفعول لأجله أى تكرر رها لأجل التأنيس وهذا إنما يصح على نسخة تأنيس القلب بالنسب والتونين وكذا على نسخة تأنيس القلب بالإضافة لا على نسخة تأنيس القلب بالرفع مع التونين ولأم الجرد وقوله بأمثلتها متعلق بتكرير والباله للإلابة وتكرر رها تكرر رها متلبسا بأمثلتها من التباس المتعلق بالكسر يجزئى التعان بالفتح كما يظهر لك وقوله حتى لا يحتاج الخ يصح حتى أن تكون تعليلية للتكرير أو للحكم عليه بأن فيه تأنيسا أو بأنه ذواتا تأنيس على ما سبق ويصح أن تكون غاية للتكرير وأن تكون بمعنى فاء التفريع هذا ما يتعلق بهذه العبارة من حيث الأعراب وأما من حيث المعنى فنقول المراد بالمعرفة المعرفة التصورية والمراد بالأقسام الثلاثة الواجب والتسهيل والجائز التى هى أقسام لتعلق الحكم العقلى اللهى هو النسبة الثامة أو المحكوم به أو عليه على ما سبق والمراد تصور مفاهيم هذه الأقسام الثلاثة لا تصور مصادقاتها التى بعضها ضرورى وبعضها نظرى والمراد بتكريرها إجراؤها على القلب وملاحظتها كثيرا لإجراؤها على اللسان والمراد بأمثلتها جزئياته والمراد بالفكر النهن والمراد بمعانيها مفاهيمها والمراد بقوله ضرورى أنه واجب متعين على كل مكلف والمعنى أن تصور مفاهيم تلك الأقسام الثلاثة مما هو واجب على كل مكلف يرد الظفر بمعرفة الله وتكريرها أى وإجراؤها على القلب كثيرا لإجراء متلبسا بأمثلتها لأجل أن لا يحتاج النهن فى استحضار معانيها إلى كلفة أصلا فيه تأنيس القلب أو ذواتا تأنيس القلب وقائمة تأنيس القلب بتكريرها بأمثلتها رسوخ ذلك التصور واستحضاره بأدنى التفات إليه عند الحاجة له وهذا على جعل حتى تعليلية وأما على جعلها غاية فاللهى وتكريرها بأمثلتها تكرر رها متلبسا بأمثلتها حتى لا يحتاج الخ فيه تأنيس القلب وأما على جعلها بمعنى فاء التفريع فاللهى وتكريرها بأمثلتها فيه تأنيس القلب ويتفرع على ذلك أنه لا يحتاج الفكر الخ كما نلاحظ (أن الواجب) لا يتصور فى العقل عدمه كالأحاد نصف الاثنين وأن التسهيل لا يتصور فى العقل وجوده ككون الجزء أعظم من الكل وأن الجائز ما يصح فى العقل وجوده وعدمه ككون الجرم متحركا أو إنما كانت معرفة هذه

الثلاثة فالواجب العقلي  
ثبوت أحدهما لا يبينه  
للجزم والتسهيل  
نفيهما معا عن الجزم  
والجائز ثبت أحدهما  
بالخصوص للجزم  
واعلم أن معرفة هذه  
الأقسام الثلاثة  
وتكريرها تأنيس  
القلب بأمثلتها حتى  
لا يحتاج الفكر فى  
استحضار معانيها

معرفة الواجب  
بالتفصيل  
الحائز



الأقسام الثلاثة وتصور مفاهيمها واجبة على كل مكلف أراد الفوز بمعرفة الله لأن تصور مفاهيم هذه الأقسام الثلاثة في مبادئ علم الكلام فالشروع فيه متوقف على تصورها لأن صاحب علم الكلام تارة يثبت هذه الثلاثة وتارة ينفيها إذا كان الشارع في هذا الفن غير متصور لها لم يعلم ما أثبت ولا منقأ وبهذا نعلم أن قول المنصف اعلم أن الحكم العقلي الخ مقسمة كتاب لأنها الفاظ قسّمت أمام المقصود لا رباط لها بها وانتفاع بها فيه لا مقدمة علم (قوله ضروري الخ) اعلم أن الضرورة إن عُدَّت باللام كان معناها الزوم وعدم الانفكاك كقولك الطلق ضروري للإنسان أي لازم له لا ينك عنه وإن عُدَّت بـ «ي» كاهنا كان معناها الوجوب والتأكد وسيأتي أن تلك المعرفة نفس العقل وحيد فلا معنى لقوله إنها واجب على كل مكلف والاقول بريد الفوز الخ لأن تلك المعرفة ثابتة لكل عاقل أراد الفوز لم لا . وأوجب بأن المراد بمعرفة الأقسام الواجبة معرفتها من حيث إنها مدلولات للفظ الواجب ولفظ الاستحيل ولفظ الجائز وحيد صحت لمقاييس الوجوب بها والتقدير بقوله بريد الفوز الخ والمراد بالمعرفة الآتية التي هي نفس العقل معرفة تلك الأقسام لا من حيث إنها مدلولات لتلك الألفاظ والمراد بالوجوب التأكيد لا الوجوب بمعنى قرب العقاب على الترك (قوله عاقل) أي متصف بشروط التكليف (قوله بريد أن يفوز) أي ينظر (قوله بل قد قال إمام الحرمين وجماعة إن معرفة هذه الأقسام الثلاثة هي نفس العقل) قيل المراد بالمعرفة في كلامه التي هي نفس العقل المعرفة التصورية أي تصور مفاهيم تلك الأقسام الثلاثة والمراد بالعقل أصل العقل لا العقل الكامل وذلك لأن من عنده أصل العقل يعرف أن هناك أموراً لا تقبل العدم ككون الواحد نصف الاثنين وأموراً لا تقبل الثبوت ككون الجرم ليس بمتحرك ولا ساكن وأموراً تقبل الثبوت والاتقاء ككون الجرم متحركاً فقط ومن لم يعرف تلك الأمور الثلاثة فليس بمعاقل أصلاً وهذا القيل هو المتبادر من كلام الشارع وارتقاء جماعة من الأسياف ولا يقال إنه يلزم عليه أن أكثر العلوم ليسوا ببقائه لأنهم لا يعرفون مفاهيم تلك الأقسام لأن المراد بمعرفتها في كلامه معرفتها لا من حيث إنها مدلولات للفظ الواجب ولفظ الاستحيل ولفظ الجائز والمعرفة بهذا المعنى مركوزة في ذهن العلوم وإن قصروا عن التعبير عنها بتلك الألفاظ وعن معرفة كون تلك للمفاهيم مدلولات لتلك الألفاظ وعلى هذا التقدير يتجه الاضرب في قوله بل قال إمام الحرمين الخ وذلك لأنه لما ذكر أولاً أن معرفة تلك الأقسام الثلاثة وتصور مفاهيمها مما هو ضروري على كل عاقل ففهم منه أن تلك المعرفة ليست نفس العقل فأضرب عن ذلك ونقل عن إمام الحرمين أنها نفس العقل ، وقيل إن المراد بالمعرفة للمعرفة التصديقية وأن المراد بقول إمام الحرمين إن معرفة تلك الأقسام الثلاثة هي نفس العقل أن التصديق ببعض الضروري من تلك الأقسام الثلاثة هو نفس العقل لأنه تصور مفاهيم تلك الأقسام الثلاثة ولا التصديق بالنظرية منها ولا بكل الضرورات منها بل هو التصديق ببعض الضروري منها كالتصديق بوجوب اقتدار الأمر إلى مؤثره كالتصديق بامتناع اجتماع الضدين وارتفاع التقيضين وأنه لا واسطة بين الشيء والاثبات وأن الوجود لا يخرج عن كونه قديماً أو حادثاً كالتصديق بجواز تحريك الجرم تارة وسكونه أخرى وأن النار حارقة وأن الشمس تطلع كل يوم من المشرق ونحو ذلك . والحاصل أن العقل عند إمام الحرمين على هذا القول بعض علوم ضرورية وهو التصديق ببعض الضرورات من الواجب والجائز والمستحيل واستدل لذلك بدليل السبر المذكور في المطولات ولكن الحق أن العقل نور روحاني تدركه به النفس العلوم الضرورية والنظرية وليس من قبيل العلوم (قوله فمن لم يعرف معانيها) أي فمن لم تصور مفاهيمها (قوله فليس بمعاقل) أي بل هو مجنون وليس المراد فليس بمعاقل عقلاً تاماً لماسق (قوله ويجب) الواو للاستئناف لا للعطف على جملة اعلم إذ الأولى إنشائية والثانية خبرية ولا يصح عطف الجبر على الإنشاء

إلى كفة أصلاً مما هو  
ضروري على كل عاقل  
يريد أن يفوز بمعرفة  
الله تعالى ورسوله عليهم  
الصلاة والسلام بل قد  
قال إمام الحرمين  
وجماعة إن معرفة  
هذه الأقسام الثلاثة  
هي نفس العقل فمن  
لم يعرف معانيها فليس  
بعاقل والله الموفق .  
(ص) ويجب

كسكه وعبر المضارع الحال على الاستمرار التجددى دون للامضى إشارة إلى أن هذا الوجوب يتجدد بتجدد أفراد المكلفين . واعلم أن المضارع يدلّ بالوضع على الحدث بعد علمه وبالقرينة كالعمل عن الماضي على الاستمرار التجددى والمراد بالوجوب هنا الوجوب الشرعى كما يقول المصنف (قوله على كل مكلف) إنما أتى بكل للدلالة على أن المعرفة واجبة على كل مكلف ولو بالدليل الجلى إذ كل للعموم والاستفراق ومن الاستحليل عادة أن يقتدر كل أحد على الدليل التفصيلى ودخل في كل مكلف الانسان والجن وكذا اللائكة إن قلنا إنهم مكلفون بالإيمان وقيل إنهم غير مكلفين به لأنه ضرورى لهم أى جلى فيهم فتكليفهم به من باب طلب تحصيل الحاصل وهو عبث ، وعلى هذا القول فلا بد من أن يكون في قوله كل مكلف ، وعلم من هذا أن المعرفة ولو بالدليل الجلى وهو العجوز عن تقريره وردّ شبهه فرض عين . وأما المعرفة بخصوص الدليل التفصيلى وهو المقدور على تقريره وردّ شبهه عنه فهو فرض كذاية (قوله شرعا) منصوب بإطاعى الحالية أى حالة كون ذلك الوجوب شرعيا لاعقليا وإطاعى التميز أى من جهة الشرع لامن جهة العقل وإطاعى أنه مفعول مطلق أى وجوب شرع لحذف المضاف وأقيم المضاف إليه مقامه فأتى بمتصاه وإمّا إسقاط الحافض أى بالشرع والمراد بالشرع هنا بشئ أحد من الرسل لا الأحكام الشرعية لأنه يصير المعنى عليه ويجب على كل مكلف بالأحكام ومن جملة الأحكام الوجوب على كل مكلف ولا معنى له ، والقصد بقوله شرعا الرد على المعتزلة حيث قالوا إن وجوب المعرفة على كل مكلف بالعقل وقضية التقيد شرعا أن هذا التقيد خاص بوجوب المعرفة وأن خلاف المعتزلة فيه فقط مع أن جميع الأحكام لم تثبت عند أهل السنة إلا بالشرع ولم تستفد إمامته فلا حكم لله في شئ قبل الشرع عندهم والحسن عندهم ماحسن الشرع والقيح ما قبحه الشرع وخالفوا المعتزلة في ذلك فقالوا إن الأحكام كلها مستفادة بالعقل وثابتة به والشرع مؤكّد للعقل وذلك لأنهم يقولون الحسن والقيح عقليان فالحسن ماحسن العقل والقيح ما قبحه العقل فما أدرك العقل حسنه فهو إما واجب أو مندوب وما أدرك قبحه فهو إما حرام أو مكروه ، وإذا علمت أن الخلاف بين أهل السنة والمعتزلة في جميع الأحكام لافى خصوص المعرفة فكان الأولى للمصنف حذف هذا التقيد وهو قوله شرعا وقلبك أسقطه فى الكبرى (قوله أن يعرف) أى أن يعتقد اعتقادا جازما مطابقا للواقع عن دليل (قوله ما يجب) مأمن صيغ العموم والمراد المعرفة بحسب الطاقة البشرية فقام عليه الدليل وجب علينا معرفته تفصيلا وما لم يتم عليه دليل وجبت معرفته إجمالا فأنه مع ما يقال إن ما يجب لمولانا من الكمالات أى الصفات الوجودية لا ينتهى ويستحيل عليه أضعافها وما لا يتناقى لانتفاء معرفته لأن معرفة الشئ بعينه تقتضى تنافيه وبهذا سقط قول بعضهم لا بد فى الكلام من حذف مضاف تقديره بعض ما يجب وبعض ما يستحيل وبعض ما يجوز والمراد بالوجوب هنا الوجوب العقلى وهو علم قبول الانتفاء وبين قوله يجب مع قوله أولا ويجب الجنس التام (قوله فى حق مولانا) أى لذات هى مولانا حتى بمعنى الذات وفى معنى اللام والاضافة للبيان وقيل إن المراد بالحق ما يجب له من الكمالات فالظرفية من ظرفية الخاص فى العام وقيل إن حق مقحمة وفى معنى اللام ويرشد لذلك قول المصنف مما يأتى فما يجب لمولانا ولم يقل فما يجب فى حق مولانا (قوله وما يستحيل وما يجوز) أى ما يستحيل فى حق مولانا وما يجوز فى حق مولانا بخلاف متعلقهما للعلم به ما قبله هذا على القول بعدم صحة التنازع فى المتوسط وأما عليه فيكون قوله فى حق مولانا تنازعه ما قبله وما بعده (قوله وكذا يجب عليه أن يعرف الحق) أى ويجب عليه أن يعرف مثل ذلك فى حق الرسل وحواء كالوجوب السابق فى كونه بالشرع لا بالعقل (قوله مثل ذلك) أى مثل المذكور من الواجب والمستحيل والناظر فى حقه

على كل مكلف شرعا أن  
يعرف ما يجب فى حق  
مولانا جلى وعز وما  
يستحيل وما يجوز  
وكذا يجب عليه أن  
عرف مثل ذلك

تعالى إلا أن الواجب في حق الله تعالى الثالب فيه وهو ما عدا السمع والبصر والكلام ولو ازماه دليله  
عقله والتادير فيه وهو السمع والبصر والكلام ولو ازماه دليله شرعى والواجب في حق الرسل الثالب  
فيه وهو ما عدا الصدق دليله شرعى والتادير فيه وهو الصدق دليله عقلى وقيل لاضى وقيل عادى وهو  
للتعمد لما يأتى من أن دلالة المعجزة على صدق الرسل للتعمد أنها عادة وقيل إنها عقلية وقيل إنها  
وضعية وأقيم لفظ مثل لأنه لو أسقطها لتوهم أن عين الواجب والتستحيل والجائز في حق الله هي عين  
الواجب والجائز والتستحيل في حق الرسل مع أنها غيرها (قوله في حق الرسل) يقال في حق هنا ما تقدم  
وسكت عن الأنبياء مراعاة للقول بترادفهما أو نظرا لجميع الأحكام الآتية فانها خاصة بالرسل والقول بأنه  
سكت عنهم مراعاة ليكون الرسل أخص ومعرفة الأخص تستلزم معرفة الأعم سهو لأنه بعد تسليم  
الاستزلام على الإطلاق لا يبعد أن ما ثبت للأخص يثبت للأعم والكلام فيه ألا ترى أن الرسل يثبت  
لهم بالشرع التبليغ الذى أوحى إليهم ولم يثبت ذلك للأنبياء (قوله يجب شرعا) فيه إشارة إلى أن قول  
التوهم شرعا من متعلقات قوله يجب لقوله مكلف (قوله وهو البالغ العاقل) هذا ظاهر في النوع الإنسانى دون  
الجن والملائكة لأن الجن مكفون بالاجماع من أصل الخلقة وأولهم على تشهور إبليس وهو مكلف  
بسماع كلام الله تعالى ومن بعده إما بسماع كلام الله تعالى أو بخلق علم ضرورى فيه أو بوصول دعوة  
رسول الانس إليه . وأما الملائكة في تكليفهم خلاف مشهور فعلى القول بتكليفهم فهم مكفون من  
أصل الخلقة بسماع كلام من الله أو بخلق علم ضرورى فيهم أو بإرسال بعضهم إلى بعض وتوقف التكليف  
على إرسال الرسل إنعاهو بالنسبة لتكليف الانس بقوله تعالى - وما كنا معذنين حتى نبعث رسولا -  
عام مخصوص وظهر من هذا أن المراد بالشرع في قول الأصوليين لاحكم قبل الشرع بلوغ الدعوة بأحد  
الطرق المذكورة كذا ذكر العلامة يس ولم يزد الشارح شرط بلوغ الدعوة مع أنه شرط في التكليف  
لا بد منه نظرا إلى أن الدعوة عليه الصلاة والسلام عمت كل أحد حتى من كان وراء البدأ وأنه منى على  
قول من يرى أن الدعوة لا تشترط في التكليف بالتأنيب بعد أول رسول لأن العقائد جمع عليها بين  
الرسول ومن هذا يعلم أنه لا يصح القول بنجاة أحد من الجاهلية الذين لا معرفة عندهم بالعقائد لكونه  
من أهل الفترة وإنما تنفع الفترة في عدم الأحكام الفرعية . وحاصل ما فى للشفة أنه وقع خلاف هل يكنى  
في التكليف بالعقائد بلوغ دعوة أى نبى كان أولا بد من بلوغ دعوة نبى زمانه ؟ قولان ، فقتيل بالأول  
نظرا إلى أنه لا فتره في العقائد بخلاف الفروع وقيل بالثانى نظرا إلى أن فيها الفترة كالفروع وسكت  
الصنف أيضا عن شرط أهلية النظر مع أن المعرفة إنما تجب على البالغ العاقل للتأهل للنظرا نظرا إلى أن  
كل أحد فيه أهلية النظر لأن الواجب هو الدليل الجلى وهو متيسر لكل أحد (قوله ماذكر) أى من  
الواجب والتستحيل والجائز في حق الله تعالى وفي حق الرسل (قوله لأنه) أى المكشوف لقوله بمعرفة ذلك أى  
بمعرفة ما ذكر من الواجب والتستحيل والجائز في حق الله تعالى وفي حق رسله والجار والمجرور متعلق بما  
بعده وهو قوله يكون مؤمنا والمعنى لأن المكشوف يكون مؤمنا محققا لإيمانه بمعرفة ذلك . واعلم أن الإيعان  
قيل هو المعرفة أى الاعتقاد الجازم الناشئ عن دليل بأن سيدنا محمدا صلى الله عليه وسلم رسول الله  
وأن ما جاء به حق وقيل إنه حديث النفس التابع للمعرفة وهذا هو التحقيق والمراد بحديث النفس قولها  
آمنت بسيدنا محمد ورضيت بما جاء به الواقع ذلك منها بعد المعرفة إذا علمت ذلك فاعلم أنه إن حملنا الإيعان  
في كلام الشارح على المعرفة كانت الباء في قوله بمعرفة ذلك لتصور أول السببية والمعنى لأن المكشوف يكون  
مؤمنا محققا لإيمانه بالصورة بمعرفة ذلك أو بسبب معرفة ذلك فالمعرفة متى كونه مؤمنا للإيعان حتى  
يشكل بأنه يلزم اتحاد السبب والمحب وهو على نط أن بالندرة يكون قادرا وإن حملنا الإيعان في كلامه

في حق الرسل عليهم  
الصلاة والسلام (ش)  
يعنى أنه يجب شرعا  
على كل مكلف وهو  
البالغ العاقل أن يعرف  
ما ذكر لأنه بمعرفة ذلك  
يصكون مؤمنا محققا  
لإيمانه

على حديث النفس التابع للعرفة كانت الباء ظاهرة في أنها للسببية والمعنى لأن المكلف يكون مؤمناً أى محمداً لنفسه بما عرفه بسبب معرفته فالعرفة سبب في الإيمان أى سبب عايدى لأن الشأن أن من عرف شيئاً وجزم به بحثت به نفسه لاعتقلى إذ لا يلزم من المعرفة الإيمان أى حديث النفس ألا ترى أن الكفار الذين كانوا في زمنه عليه الصلاة والسلام كانوا يعرفونه صلى الله عليه وسلم كما يعرفون أبناءهم ويعتقدون اعتقاداً جازماً أنه رسول الله ومع ذلك لم يحصل منهم إيمان بالمعنى المذكور أى حديث النفس، وقولها رضىت بما جاء به لما عندهم من العناد والأفة وتفسير الإيمان بحديث النفس التابع للعرفة قصير للإيمان الكامل إن قلنا إن النقل مؤمن وعليه فيكون أصل الإيمان بحديث النفس التابع للاعتقاد وتفسير لأصله إن قلنا إن المقلد غير مؤمن فتدبر (قوله على بصيرة في دينه) البصيرة في الأصل معرفة الحق بالدليل والمراد منها هنا مجرد المعرفة وهو حال من قوله مؤمناً أى حالة كونه كاتباً على معرفة أى متلبساً بالمعرفة في دينه . وحاصله أن المكلف يكون مؤمناً محققاً لإيمانه ومتلبساً بالمعرفة في دينه أى لأصل دينه بسبب معرفته لما ذكر من الواجب والحائز والمستحيل في حق الله تعالى وفي حق رسوله (قوله إشارة إلى أن المطلوب في عقائد الإيمان المعرفة ولا يكفي فيها التقليد) بيان أخذ ذلك منه أنه لما حكم على معرفة عقائد الإيمان بالوجوب علم أن ما عدا المعرفة من التقليد في العقائد وأحرى الظن والشك والوهم لا يكفي في الخروج من عبدة الطلب ويكون الشخص بذلك آتياً (قوله الجزم) خرج عنه الشك والظن والوهم (قوله المطابق) أى المطابق متعلقه وهو النسبة للمعتق إذ للمطابقة إما اعتبار بين النسبة المعتقدة وبين النسبة التي في نفس الأمر وهو علم الله وقيل الأوجه المحفوظ وخرج بهذا الجهل المركب كاعتقاد الناس قد علم العالم أن نسبه المعتقدة غير مطابقة لما في الواقع (قوله عن دليل) أى الناشئ \* ذلك الجزم عن دليل أى أو ضرورة كالجزم بأن الواحد نصف الاثنين وكالجزم بأن هذا جدار أو جبر الناشئ \* ذلك عن وقع بصره عليه من غير قصد في كلام الشارح حذف أو مع ما عطف أو يراد بالدليل مطلق السبب والمرشد فيتناول الضرورة والبرهان ووقع تبصر وإلا لزم أن يكون الحق الأول غير جامع والحد الثاني وهو حد التقليد غير مانع كذا قيل ولا حاجة لهذا لأن ما ذكر من التعريف إنما هو تعريف للعرفة المطلوبة في هذا المقام وهى معرفة الواجب والحائز والمستحيل في حق الله وفي حق رسوله وهى لا تحصل إلا عن دليل وليس شئ منها ضرورياً وهذا لا ينافي أن المعرفة مرادفة للعلم وأن منها ما يكون ناشئاً عن دليل ومنها ما يكون عن ضرورة لكن العرف ليس مطلق المعرفة بل معرفة مخصوصة كما علمت (قوله ولا يكتفى فيها التقليد) أى ولا يكون التقليد في عقائد الإيمان كافياً في الخروج من الآثم بحيث إن المقلد فيها لا يعاقب وجرمه هنا بأن التقليد في العقائد غير كاف في الخروج عن الآثم لا ينافي ما سيذكره من الخلاف لأن عدم الاكتفاء في الخروج عن الآثم أعم من كونه مؤمناً عاصياً أو غير مؤمن لأن الآثم هنا صادق بأن يكون كفراً أو غير كفر . وحاصل ما ذكره من الخلاف أقوال ثلاثة قيل إن المعرفة في العقائد واجبة على كل أحد وجوب الفروع سواء كان فيه أهلية للنظر وإلا فلا تجب وعلى هذا فالقائد إن كان فيه أهلية إن محل وجوبها وجوب الفروع إن كان فيه أهلية للنظر وإلا فلا تجب وعلى هذا فالقائد إن كان فيه أهلية للنظر يكون مؤمناً عاصياً وإن لم يكن فيه أهلية كان مؤمناً غير عاصٍ وقيل إن المعرفة في العقائد واجبة وجوب الأصول وحيثما قلنا قلنا كافر لا نتمى قيل إن هذا الشئ واجب وجوب الأصول فعنه أن من ترك ذلك يكون كافراً وللعنف اعتمد القول الأخير في الكبرى ولكنه غير مسلم والحق القول الثاني وهو القول بوجوب المعرفة وجوب الفروع إن كان فيه أهلية وأما القول الأول للمفيد أن القائد عاصٍ مطلقاً فهو مبنى على القول بجواز التكليف بما لا يطاق وأنه مبنى على أن كل مكلف فيه أهلية للدليل الجلى (قوله ولا يكتفى فيها) أى

على بصيرة في دينه  
وإنما قال يعرف ولم  
يقُل يحزم إشارة إلى  
أن المطلوب في عقائد  
الإيمان المعرفة وهى  
الجزم المطابق عن دليل  
ولا يكتفى فيها التقليد  
وهو الجزم المطابق

في عقائد الإيمان التقليدي أي وأما الفروع فيمكن فيها التقليد بل يجب على من ليس أهلاً للاجتهاد تقليد المجتهد فيها والفرق بين العقائد والفروع أن العقائد مطابقة لما في نفس الأمر بخلاف الفروع فإنه لا يشترط فيها المطابقة لما في نفس الأمر لأن الذي أقاده المجتهد للقلب انتفع إنما هو حكم على محتمل أن يكون مطابقاً لما في نفس الأمر ويحتمل أن يكون غير مطابق فأولى من قله فيه ولا يلزم من كون القلة في الفروع جازماً أن يكون أرقى حالاً من المجتهد الذي قله لأن ذهن المقلد خال عن الزاحمة فلما جزم بالحكم الذي قلده وإن لم يكن مطابقاً لما في نفس الأمر بخلاف المجتهد فإن ذهنه لازدحام الأدلة فيه لا يلزم بالحكم بل يظنه . إن قلت إذا كان الحكم الذي استفاده المجتهد محتمل أن يكون صواباً ويحتمل أن يكون خطأ كيف يصح اتباعه فيه والحال أن الخطأ لا يتبع . قلت محل كون الخطأ لا يتبع إذا قطع بأنه خطأ واستفاده المجتهد لم يقطع بخطئه بل هو محتمل (قوله في عقائد الإيمان) لاحتاجة له مع قوله فيها (قوله بلا دليل) متعلق بالجزم أي الجزم للتبليس بضم اللام دليل (قوله وإلى وجوب المعرفة الخ) أنت خير بأن المعرفة ليست فضلاً على الصحيح بل كيف لأنها من قبيل المعارف والعلوم وحيث فلا يتعلق بها الإيجاب، نعم يتعلق بتحصيلها مباشرة لأسباب ورفع الروائع (قوله وعدم الاكتفاء بالتقليد) أي في الخروج من الائتم كان إثم كفر أو عصيان والرداء الائتم ولو في الجملة أي في بعض الأحوال وحيث فقوله وعدم الاكتفاء بالتقليد صادق بالأقوال الثلاثة الآتية وبهذا التقدير ادفع ما يقال إن أريد عدم الاكتفاء بالتقليد في الخروج من إثم العصيان الحاصل للقلة مطلقاً ناسب القول الأول دون الثالث وإن أريد عدم الاكتفاء بالتقليد في الخروج من إثم الكفر ناسب القول الثالث دون الأول وإن أريد عدم الاكتفاء بالتقليد في الخروج من إثم الكفر وإثم العصيان الحاصل للقلة كان فيه أهلية للنظر لأن ناسب القول الأول والثالث دون الثاني للفصل فتأمل (قوله جمهور أهل العلم) ظاهره من المتكلمين ومن غيرهم كالقهاء والمحدثين وهو كذلك بدليل ذكره مالك أنه ليس من المتكلمين لأن المراد بهم العلماء الذين اعتنوا بتقرير أدلة العقائد ودفع الشبه الواردة عليها والشبه التي أوردها المبتدعة إنما صدرت منهم بعد الأئمة الأربعة كذا قيل وقد يقال بل الظاهر أنه أوراد جمهور أهل العلم من المتكلمين وليس في كلامه ما يقتضي أن مالكا من المتكلمين بل صد معارزه لما لك أيضا فتوى لأنه إمام جليل (قوله كالشيخ الأشعري) اسمه علي وكنيته أبو الحسن وهو مالكي المذهب كالباقين وأما إمام الحرمين فهو شافعي (قوله المقلد مؤمن إلا أنه عاص) أي تكون المعرفة واجبة وجوب الفروع كالصلاة فمن لم يصنعها أثم وظاهر هذا القول كان التقديف أهلية للنظر ولا يلزم عليه التكليف بالإتيان وهو غير جائز بآنا لأنهم عدم جوازه بل هو جائز بل واقع في أصول الدين على أنه لا يلزم عليه التكليف بما لا يطاق لأن صاحب هذا القول يرى أن الأهلية حاصلة لكل أحد لأن المطلوب الدليل الجلي الذي تحصل معه الطمأنينة بحيث لا يقول العارف له سمعت الناس يقولون شيئا فقلته والحليل الجلي متيسر لكل أحد وهذا القول مبني على أن أصل الإيمان حديث النفس التابع للاعتقاد كلسبق وهذا يندفع ما أورده (س) هنا (قوله التي ينتجها الخ) وصف كاشف (قوله النظر الصحيح) هو ما كان صحيح المادة والصورة محتويا على شروط الاتساق (قوله وقال بعضهم إنه مؤمن ولا يصح الخ) وعلى هذا القول تكون المعرفة واجبة وجوب الفروع على من فيه أهلية للنظر الصحيح وهذا القول هو المتمد (قوله المقلد ليس بمؤمن أصلا) أي بل هو كافر وليس المراد أنه منزلة بين منزلتين كما تقول المعتزلة في المؤمن الماصي إنه يخلف في عذاب غير عذاب الكفر إذ لا قائل بذلك في المقلد كما قاله ابن عرفة وناهيك بتحصيله بخلاف القول بكونه فاعلم موجود فيحمل كلام الشارح عليه وعلى هذا القول تكون المعرفة واجبة وجوب الأصول فمن لم يصنعها يكون كافرا وهذا

علم المقلد

في عقائد الإيمان لا دليل وإلى وجوب المعرفة وعدم الاكتفاء بالتقليد ذهب جمهور أهل العلم كاشيخ أبي الحسن الأشعري والقاضي أبي بكر الباقلاني وإمام الحرمين وحكاة ابن القصار عن مالك أيضا ثم اختلف الجمهور الثالون بوجوب المعرفة (قال بعضهم المقلد مؤمن إلا أنه عاص بترك المعرفة التي ينتجها النظر الصحيح) وقال بعضهم إنه مؤمن ولا يصح إلا إذا كان فيه أهلية لفهم النظر الصحيح وقال بعضهم المقلد ليس بمؤمن أصلا

القول مبنى على أن التشرط في الإيمان وأن الإيمان المعرفة أوحديث النفس التاسع المعرفة على ما سبق  
ومهما اتفق الشرط اتفق للشرط (قوله وقد أنكروه بضمهم) أى وقد أنكروا القول بضم إيمان الملقه  
بضمهم وهذا خلاف ما صححه في شرح الكبرى من كفره وأدعى الإجماع عليه وقدمت ما هو للفتن  
من تلك الأقوال . وإعلم أن الخلاف في الملقه في كفره وعدم كفره إنما هو بالنسبة لنجاته وعدمها في الآخرة  
لأنه في الدنيا لا قتال بأنه جامل معاملة الكفار بل جامل معاملة المسلمين فيها اتفاقاً قال الشارح وهذا الخلاف  
الذى في الملقه يمسك الخلاف الذى في المنزلة في أنها كفر أو مؤمنون عصاة فانه بالنظر لحال الدنيا أى هل  
تجرى عليهم أحكام الكفار في الدنيا أم لا وأما في الآخرة فلا خلاف أنهم يتحدون في النار وتأمله (قوله)  
ولامام الحرمين (الح) لما كان كلام إمام الحرمين المذكور يتوهم مخالفته لما نقله المصنف عن الجمهور  
من الخلاف في إيمان الملقه أى به ثم اعترضه بما نزل الخالفه حيث قال قلت الح (قوله يسهه للنظر فيه)  
الضمير للستر فيسهه لازمن والبارزلى عاش والجملة صفة لازمن والرابط الضمير للستر وفي بعض النسخ  
يسهه النظر من غير لام جر وهو مشكلة إلا أن يقرأ النظر بالنصب برفع الخافض أى يسهه النظر (قوله)  
ونظر) أى وعرف (قوله وإن لم ينظر لم يختلف في عدم صحة إيمانه) ظاهره ولو كان عنده اعتقاد  
لكونه مقفلاً وهذا صريح في أن الملقه كافر اتفاقاً فيخالف ما تقدم من الجزم بالخلاف في كفره وعدم  
كفره ثم إن ما ذكره من عدم صحة الإيمان في هذا التقسيم مقيد بما إذا كان تركه للنظر اختياراً ولم يحصل له  
للمعرفة بإلهام من الله (قوله في صحة إيمانه قولان) إنما لم يحكم بكفره قطعاً بالنسبة القائمة فانه قد يقال إنه لما  
لم يحش زماناً للنظر واختارته النية تبين عدم الوجب عليه (قوله والأصح عدم الصحة) أى نظراً  
لتقصيره بالتأخير وإن تبين اتساع الزمان لتحصيل الواجب ونظير ذلك في الجملة المرأة في نهار رمضان  
تصبح مفطرة وهي طاهرة ثم تحيض في يومها ذلك فانه عاصية وإن ظهر أنه لم يمكنها إتمام الصوم (قوله)  
ولعل هذا التقسيم إنما هو فيمن لا حزم عنده ستأخذ الإيمان أملاً) أى والذى حرى فيه الخلاف فيمن  
عنده جزم بقوله ولعل الح جمع بين كلام إمام الحرمين ومأمله وإما ترجى الشارح ولم يحزم بذلك لاحتال  
كلام الشامل أن يخص بمن لا حزم عنده كقوله الشارح وأن يعزم فيه بحيث يشمله ويشمل المقدار الجازم هذا  
وفي كلام الشارح شئ . وذلك لأن من لا حزم عنده صادق بالظان والشاك في العقائد والنوهم لها وللمعتقد  
لضعفها وخالى اللعن عنها لكونه ناشئاً من أهل الاسلام بالمره وهذا وإن ظهر في القسم الثانى وهو  
من عاش بعد البلوغ زماناً طويلاً يسهه فيه النظر وترك لا يظهر بالنسبة للقسم الأول وهو من عاش بعد  
البلوغ زماناً طويلاً يسهه فيه النظر ونظراً لهذا عنده جزم فلا يصح أن يحمل على من لا حزم عنده  
الصادق بالتحقة المتقدمة ولا يظهر أيضاً بالنسبة للقسم الثالث وكذا الرابع بالنظر للقول فيه بالإيمان  
وذلك لأن من عاش بعد البلوغ زماناً يسهه فيه النظر وشغل ذلك الزمان ببعض النظر أو عرض عن  
التفكير بالمره ولم يحصل عنده جزم بالهتاك بل ظناً أو شك فيها أو توهمها أو حزم ضدها أو كان خالى  
اللعن عنها كيف يقال بصلح إيمانه بل هذا كافر قطعاً . وأجيب بأن المراد بقوله ولعل هذا التقسيم  
أى ولعل بعض هذا التقسيم وهو القسم الثانى والثالث والرابع فيمن لا حزم عنده بدليل أن الأول عنده  
جزم ويراد بالإيمان في الثالث والرابع على أحد القولين لازمه وهو عدم المؤاخذه بالكفر فلا يخاف أنه  
كافر في الواقع ولا غرابة في عدم مؤاخذه من اعتقد الضعف والشك ونحوه لأنه لما مضى الزمان عابه ولم يشس  
للتفكير في أمره أن يكون كاهل الفترة وهذا الجواب الذى ذكره الشارح بعيد فالأحسن أن يحمل  
كلام إمام الحرمين على الملقه الجازم كفى الذى قبله ويكون ما ذكره إمام الحرمين من عدم الخلاف  
في كفر الملقه طريقة والذى قبله من جريان الخلاف فيه طريقة أخرى فلا محل لهذا القولين طريقان

وقد أنكروه بضمهم  
ولامام الحرمين في  
الشامل تقسيم للكافرين  
إلى أربعة أقسام فمن  
عاش بعد البلوغ زماناً  
يسهه للنظر فيه ونظراً  
يختلف في صحة إيمانه  
وإن لم ينظر لم يختلف في  
عدم صحة إيمانه لأن  
عاش بعد زماناً يسهه  
النظر وشغل ذلك  
الزمان اليسير بما يقدر  
عليه فيه من بعض  
النظر لم يختلف في صحة  
إيمانه وإن أعرض  
عن استعمال فكره  
فما يسهه ذلك الزمان  
اليسير بما يقدر عليه  
فيه من النظر في صحة  
إيمانه قولان والأصح  
عدم الصحة قلت  
ولعل هذا التقسيم إنما  
هو فيمن لا حزم  
عنده بمقتضى الإيمان  
أصلاً

طريقة تحكى الخلاف في إيمانه وكفره وطريقة تحكى الاتفاق على كفره كذا قرره شيخنا العلامة  
 المدوني ذر الشيخ الولي ما حاصله أن تقسيم إمام الحرمين يحتمل أن يكون في الملقه والغافل والساهي  
 والجاهل ليخرج معتقداً والشافك أي أنهم إما أن ينظروا نظراً كاملاً زال به التقليد والنقل والسهو  
 والسهول وإما أنهم لم ينظروا مع سعة الزمان إلى آخر ما ذكره إمام الحرمين وتكون حكاية الإجماع على  
 كفر الملقه طريقة لإمام الحرمين (قوله ولو بالتقليد) هذا من مبدخول التي أي فيمن كان جزمه ولو  
 بالتقليد متنياً (قوله وذهب غير الجمهور) هذا مقابل لقوله وإلى وجوب المعرفة وعدم الاكتفاء بالتقليد  
 ذهب جمهور أهل العلم ثم إن المراد غير الجمهور من متكلمي ولا يعترض بحمله على أبي حمزة ومن يمدمن  
 للتكلمين مع أنهم ليسوا منهم لأنه ليس في كلامه ما يقتضي أنهم منهم بل بعد ما ذكر غير الجمهور ذكر بعض  
 الصوفية والفقهاء تقوية لأصحاب هذا القول (قوله إلى أن النظر) أي ومثله المعرفة التابعة له (قوله ليس  
 بشرط في صحة الإيمان) هذا رد للقول الثالث من أقوال الجمهور للتقدمه وقوله بل وليس بواجب أصلاً  
 رد للقول الأول والثاني من أقوالهم (قوله وإما هو) أي النظر من شروط الكمال فقط أي ومثله المعرفة  
 التابعة له فتكون المعرفة على هذا مندوبة وقوله فقط اسم فعل مضارع عن ذكر غيره فلا تفل على شرط  
 في صحة الإيمان ولا في الخروج عن الائم مطلقاً ولا بالتفصيل بين من فيه أهلية ومن لا أهلية فيه بل قل إنه  
 غير واجب أصلاً بل شرط كمال (قوله وإما هو من شروط الكمال) أي أنه مندوب وقضية مقابلة هذا  
 القول لما تقدم تدل على أن المندوب هو الدليل الإجمالي فإن أتى بالتفصيل فهو في ضمنه وزاد خيراً وأما  
 الدليل التفصيلي فهو فرض كفاية على الأمة يجب أن يقوم به البعض حتى عند من قال بالنسب ولا ينبغي أن  
 يقال على القول بالنسب إن الدليل الجلي مندوب على العين والتفصيل مندوب على الكفاية : في شيء  
 وهو أن ظاهر هذا القول أن النظر لا يتصف بالوجوب في حال فيقتضي أن التقليد هو الواجب ابتداءً  
 وحينئذ فلو تركه ابتداءً ونظر حرم عليه النظر ولا يكون أي مندوب إلا أن قال إنه من شروط الكمال  
 عند وجود التقليد وأما عند عدمه فله جهتان فهو حرام من جهة أن فيه تركاً للتقليد الواجب أولاً وواجب  
 من جهة أنه تأدى به ما هو أولى بما يتأدى بالتقليد أي ليس (قوله يدل عليه الكتاب والسنة) أي فقد  
 ورد فيها الأمر بالنظر في مواضع كثيرة والأمر إذا أطلق ينصرف للوجوب وكثرته ففيد القطع بالوجوب  
 والوجوب محتمل للشرطية وغيرها إذ لو حجب أعم منها والأعم لا إشعار له بأخص معين ولذا قال مع التردد  
 الخ (قوله وجوب النظر) أي الموصّل لمعرفة العقائد ومثله المعرفة بها لأنها تابعة له والتابع يعطى حكم  
 التبوع (قوله في كونه شرطاً في صحة الإيمان) أي فيكون واجبا وجوب الأصول وقوله أولاً ليكون  
 واجبا وجوب الفروع وهذا الحق الذي ذكره هنا هو عين مذهب إليه جمهور أهل العر سابقاً وإعز أن  
 الحق هو الحكم المطابق للواقع ويوصف به الأقوال والعقائد والأديان والمذاهب باعتبار اشتغالها  
 على ذلك ويقابله الباطل وأما الصدق فقد شاع في الأقوال خاصة ويقابله الكذب وقد يفرق بين الصدق  
 والحق بأن المطابقة معتبرة في الحق من جانب الواقع وفي الصدق من جانب الحكم فحق صدق الخبر  
 مطابقة حكمه للواقع ومعنى حقيقته مطابقة الواقع لحكمه (قوله والراجع أنه شرط) يعني في صحة  
 الإيمان بمعنى أنه لا يوجد الإيمان ولا يتحقق إلا إذا نشأ عن نظر وأما إذا نشأ عن تقليد فلا يحصل  
 الإيمان ويحصل الخلود في النار وقد علمت سابقاً أن هذا خلاف الراجع وأن الراجع أن النظر واجب  
 وحب الفروع في حق من فيه أهلية للنظر وحينئذ فالتد الذي فيه أهلية النظر مؤمن عاص فقط  
 وإيمانه منج له من الخلود في النار وأما إن كان ليس فيه أهلية للنظر فهو مؤمن غير عاص (قوله  
 وقد عزا الخ) أشار بذلك إلى ضعف القول بأن النظر ليس شرطاً في صحة الإيمان بل شرط كالوأن التقليد

الراجح

ولو بالتقليد

غير الجمهور إلى أن

النظر ليس بشرط في

صحة الإيمان بل وليس

بواجب أصلاً وإما هو

من شروط الكمال

فقط وقد اختار هذا

القول الشيخ العارف

الولي ابن أبي حمزة

والإمام القشيري

والقاضي أبو الوليد بن

رشد والإمام أبو حامد

الغزالي وجماعة والحق

الذي يدل عليه

الكتاب والسنة

وجوب النظر الصحيح

مع التردد في كونه

شرطاً في صحة الإيمان

أولاً والراجع أنه شرط

في صحته وقد عزا

كاف في عقائد الإيمان حيث نسبها إلى العربي البتدعة ولا يخفى مناسبة هذه الجلة العجبة التي عليها وهو قوله  
والراجح أنه شرط فهي كالتأكيّد في العلم لأرجحية كون النظر شرطاً في صحة الإتيان (قوله ابن العربي)  
اعلم أن ابن العربي اثنين وكل منهما أندلسي الأول الذي قيل فيه خزائن العلم وقطب القرب هو الامام  
أبو بكر بن العربي الفقيه صاحب المارضة والتفسير والثاني عبي الله بن العربي الصوفي صاحب الفتوحات  
السكرية وقد يفرق بينهما فيقال في الأول ابن العربي يأل وفي الثاني ابن عربي بدون أل وكان الأول  
معاصراً لابن رشد اتفق أن ابن رشد عرض عليه كتاباً له شرحاً على التبيين في الفقه فقال له ابن العربي  
بسميت كتابك فقال له ابن رشد سميت بالبيان والتحصيل فقال له ما يثبت وما حصلت بابن الأمانة  
وطرحه له فآخى بعد ذلك أن ابن العربي ركب البحر في سفينة فهاجت الريح عليه وكادت السفينة أن  
تغرق فصار ابن العربي يقول يديك يا ابن رشد ويكر ذلك فرفضت تلك السفينة ولم ترق وهو الراد هنا في  
كلام الشارح (قوله في كتابه للتوسط) لابن العربي الفقيه ثلاثة كتب في فن الكلام كتاب كبير وكتاب  
صغير وكتاب متوسط وقوله في الاعتقاد بدل من قوله في كتابه للتوسط أي في مبحث الاعتقاد (قوله  
عليكم الله) جملة دعائية (قوله إن هذا العلم) أي العلم بمقائد التوحيد (قوله لا يحصل ضرورة) أي  
لا يحصل بالضرورة أي لا تكون الضرورة طريقاً موصلة إليه في حق كل المكلفين وهذا لا ينافي أن  
العلم بالاعتقاد قد يكون ضرورياً بالنسبة لبعض الخواص . واعلم أن العلم الضروري يطلق على ما حصل  
بغير نظر واستدلال وإن حصل بطريق الكسب كملكك بأن السقف مركب من خشب ومسامير  
الحاصل ذلك العلم من رفع بصرك للسقف اختيارياً ويطلق على ما حصل بغير اختيار في طريقه كملكك  
بأن هذا الشيء حبر أو جدار حيث وقع بصرك عليه بلا قصد وهذا هو الراد هنا فقوله لا يحصل  
ضرورة أي اضطراراً من غير قدرة على رفضه (قوله ولا لإلهام) الإلهام إلقاء شيء من الخير في القلب  
بطريق النقيض ولكن يرتكب فيه التجريد هنا بأن يراد منه مجرد الإلقاء أي لا يحصل هذا العلم  
بالقاء الله له في القلب أي ليس إلقاء الله طريقاً موصلاً لحصوله . واعلم أن التثني كون الإلهام طريقاً  
موصلاً لحصوله بالنسبة لكل الناس فلا ينافي أن بعض الخواص يلقى الله تعالى معرفة العقائد في قلبه  
بدون نظر واستدلال (قوله ولا يصح التقليد فيه) أي لا يصح أن يكون التقليد طريقاً فيه أي موصلة  
له (قوله ولا يجوز أن يكون الخبر) أي الكتاب والسنة طريقاً موصلة إليه هذا فيما عدا السمع والبصر  
والكلام ولولزمهما من كل ما توقف عليه المعجزة الدالة على صدق الرسل وأما هذه المسألة فإن طريق العلم  
بها الخبر كاسمياً (قوله ورمحه) أي النظر أي نفي الرمح (قوله الفكر) هو حركة النفس في العقوليات  
كحركاتها في حدوث العالم أو في وجود الآلهة وأما حركاتها في المحسوسات كحركاتها في سقالات مثلاً  
فيقاله تخييل وقوله للرب في النفس أي للرب أثره ومتعلقه وهو للقدماء والجنس والنفس ويحتمل  
أن يراد بالفكر المفكر فيه بدليل الوصف بالترتيب في النفس (قوله على طريق) متعلق بقوله الرب  
وذلك الطريق هو تقديم الصغرى على الكبرى والجنس على الفصل أو على الخاصة وكون القياس محتوياً  
على شروط الاتجاج المذكورة في فن المنطق واحتراز بقوله الرب عن القضية الواحدة لاتفاقم الترتيب  
فيها فلا تسمى نظراً واحتراز بقوله على وجه يفرض أن أعمالها كان الترتيب خارجاً عن الأشكال الأربعة أو خالياً  
عن الشروط المستبعدة فيه كأن يكون من جزئيتين وسالبتين فإنه لا يسمى نظراً (قوله يفرض إلى العلم) أي  
يؤدي إلى العلم أي إن كانت المقدمات كاهياتينية كافي فقولك العلم حادث وكل حادث لابد له من محتمل أو إلى  
الظن إن كانت المقدمات كاهياتينية أو بعضها ظاهرياً وبعضها يقيني كافي فقولك هذا يدور في اللبيل بالسلاح  
وكل من يدور في اللبيل بالسلاح سارق وإذا علمت أن الفكر تارة يفرض إلى علم وتارة يفرض إلى ظن علم

ابن العربي القول بأنه  
قال يعلم بالتقليد إلى  
البتدعة موضعه في كتابه  
التوسط في الاعتقاد  
زادوا علمكم الله أن  
هذا العلم المكلف به  
لا يحصل ضرورة ولا  
إلهام ولا يصح التقليد  
فيه ولا يجوز أن يكون  
الخبر طريقاً إليه وإنما  
الطريق إليه النظر  
ورحمته الفكر المرتب  
في النفس على طريق  
يفرض إلى العلم والظن



أن في التعريف حذف، ومع ما عطف أو أن الراد بالعلم مطلق الإدراك أعم من كونه علما أو ظنا بديل  
 قوله بدأ وغلبة ظن في المظنونات وما ذكرناه من أن الفكرة تارة يفضى إلى علم وتارة يفضى إلى ظن ظاهر  
 إذا كان الرتب قياسا وإن كان الرتب تعريفا أدى إلى العلم فقط كما في قوله في تعريف الإنسان حيوان  
 ناطق فإنه يؤدي إلى العلم بحقيقة الإنسان وهو مجهول تصوري (قوله يطلب به) أي يحصل بذلك الفكر  
 (قوله من قام به) من فاعل يطلب والذي قام به الفكر الذي هو فاعل الطلب النفس أو الميكيل الإنساني  
 الذي هو النفس والجسد وفي قوله من قام به إشارة إلى أن المعنى إنما يوجب حكما قام به خلافاً للمعزلة  
 (قوله في العمليات) أي في المسائل التي لا يكتفي فيها إلا بالعلم كالمقائد (قوله في المظنونات) أي في المسائل  
 التي يكتفي فيها بالظن كالمسائل الفرعية (قوله ولو كان هذا العلم الخ) هذا شروع في بيان اللامع من كون  
 كل من الضرورة والالهام والتقليد والجرطريقا موصلة للعلم بمقائد التوحيد بقوله ولو كان هذا العلم  
 أي العلم بمقائد التوحيد يحصل لكل مكلف ضرورة أي فها يبدون اختيار (قوله لأدرك ذلك جميع  
 العقلاء) أي لحصل ذلك العلم لجميع العقلاء لأنه لا سبب له خاص ولأنه لو لم يحصل ذلك العلم في كل أحد مع  
 فرض أنه لا طريق له إلا بالضرورة لزم التكليف بما لا يطاق وهو ممنوع لأنه بمثابة أن يقال أفضل ما من هو  
 ملجأ للفعل أو ما من لا قدرة له على الفعل أي لكن التالي باطل بالملاحظة فكذلك لا تقسم. إن قلت إن اللازمة  
 ممنوعة لأن السوفسطائية لم يدركوا الضرورات كمنشئ عليه المصنف في شرح مختصر المنطق. قلت إنه  
 أراد بجميع العقلاء أكثرهم أو أن ابن العربي يقول إن السوفسطائية عقلاء وإنكارهم للضرورات  
 عناد منهم فلا يلتفت لهم (قوله أو إلهاما) أي ولو كان ذلك العلم يحصل بالإلهام (قوله لوضع الله الخ)  
 أي لكن التالي باطل بالملاحظة إذ كثير من الناس مكفون ولا علم عندهم فالتقيد مثله (قوله كل حي)  
 أراد به البالغ العاقل بديل قوله ليتحقق به التكليف فهو من إطلاق العلم وإرادة الخاص (قوله  
 ليتحقق به التكليف) هذا بيان للضرورة. وحاصله أن المعرفة مكلف بها ولو أعصر تحصيلها في الإلهام  
 لزم الوضع للذكور أعني وضع الله العلم بالمقائد في قلب كل مكلف لأجل أن يتحقق ويحصل التكليف  
 أي أثر التكليف وهو الأمر المكلف به كالمعرفة لأن التكليف الإلزام بمفاهيمه كفاة وإلا كان التكليف  
 بالمعرفة تكليفاً بما لا يطاق وهو ممنوع وقد سبق منه (قوله نوع ضرورة) أي نوع من أنواع ذي  
 الضرورة أي نوع من أنواع العلم الحاصل بالضرورة لأن العلم الضروري بالمعنى الثاني السابق وهو الحاصل  
 فها يبدون اختيار صادق على العلم الحاصل بالإلهام كما هو صادق على العلم الحاصل بغير الإلهام كالعلم بأن  
 الواحد نصف الاثنين وكالعلم بأن هذا الشيء حجر الحاصل من وقوع البصر عليه بغير قصد (قوله وقد أبطلنا  
 الضرورة) أي وقد أبطلنا كون هذا العلم يحصل بالضرورة بقولنا فيما سبق ولو كان هذا العلم يحصل  
 ضرورة لأدرك ذلك جميع العقلاء (قوله ولا يصح أن يقال إنه تعالى يعلم بالتقليد) أي لا يصح أن يقال  
 ذلك بحيث يكون التقليد طريقاً للعلم بمعرفة الله (قوله كما قال جماعة من المبتدعة) راجع للفتن (قوله  
 لأنه لو عرف بالتقليد) هذا إشارة إلى قياس شرطي حذف استثنائته وذ كر دليلاً وحذف أيضاً مقدم  
 الشرطية وأصل التركيب هكذا لو كان التقليد طريقاً للعلم به لحصل العلم به تعالى بالتقليد لكن التالي باطل  
 فكذلك المقدم أما الشرطية فاللازمة فيها ظاهرة ووجه بطلان التالي الذي هو الاستثنائية أن المقدم  
 لا يتخلو إما أن يقدر كل واحد من الناس أو بعضهم كلاً لا يصح لأنه إن قد واحد استلادون غير ملزم عليه  
 الترجيح من غير مرجح لاستواء المقلدين بالفتح وعدم كون بعضهم أولى من بعض باتباع قوله  
 والترجيح من غير مرجح باطل فليكن ما أدى إليه من تقليد البعض دون البعض الذي هو طريق لحصول  
 هذا العلم باطلاً وإن قد الكل لزم عليه الجمع بين المتناقضات في الاعتقاد لأن أقوال المقلدين بالفتح متنافية

يطلب به من قام به علما  
 في العمليات وأغلبة ظن  
 في المظنونات ولو كان  
 هذا العلم يحصل ضرورة  
 لأدرك ذلك جميع  
 العقلاء أو إلهاما لوضع  
 الله تعالى ذلك في قلب  
 كل حي ليتحقق به  
 التكليف وأيضاً فإن  
 الإلهام نوع ضرورة  
 وقد أبطلنا الضرورة  
 ولا يصح أن يقال إنه  
 تعالى يعلم بالتقليد كالمقلد  
 جماعة من المبتدعة علما  
 لو عرف بالتقليد

أى والجمع بين التناقضات في الاعتقاد باطل فليكن ما أدى إليه من تقليد الكل الذى هو طريق لحصول هذا العلم باطلا. فالحاصل أن حصول العلم عن التقليد يؤدى إما إلى الترجيح بلا مرجح وإما إلى الجمع بين التناقضات في الاعتقاد وكلاهما محال لما أدى ذلك وهو حصول العلم عن التقليد محال. وحينئذ فلا يحصل العلم بالتقليد (قوله لما كان الخ) أى لحصل العلم به لكن التالى باطل لأنه إما أن يقده الكل أو البعض وكلاهما لا يصح لأنه إن قده البعض لزم عليه الترجيح من غير مرجح لا يتواءم كون قول واحد من المقلدين أولى بالاتباع لتساويهم بحسب الظاهر فما نافية وقوله وأقول الخ أى وإن قده الكل لزم عليه اعتقاد للتناقضات لأن أقوالهم متضادة فقولهما كان قول واحد الخ تحليل لعدم صحة تقليد البعض وقوله وأقول الخ تحليل لعدم صحة تقليد الكل (قوله وأقولهم) أى للمقلدين بفتح اللام كأتى الحسن الأشعري وأتباعه القائلين بأن الله تعالى قادر بقدرته زائدة على ذاته وأنه يرى في الآخرة وكالجبائي وأتباعه القائلين بأنه قادر بذاته لا بقدرته زائدة على أفعاله وأنه لا يرى في الآخرة ومختلفة عطف تفسير (قوله كيف يعلم) أى لا يصح فلا تستفهم إنكارى بمعنى الذى أى لأن من لا يملكه لا يلزم أن الخبر خبره لتوقف العلم بأن الخبر خبره على العلم به ولو كان الخبر طريقا إلى العلم به لزم عليه توقف العلم على الخبر فيلزم الدور. والحاصل أنه لو كان الخبر طريقا إلى العلم بالله لزم الدور لأن العلم به تعالى يتوقف حينئذ على العلم بأن هذا الخبر خبره تعالى والعلم بأن هذا الخبر خبره يتوقف على العلم به تعالى فكل من المعلنين متوقف على الآخر وهذا دور وهو محال لما أدى إليه من كون الخبر طريقا إلى العلم به محال وحينئذ فلا يكون الخبر طريقا إلى العلم به وهذا غير السمع والبصر والكلام ولو ازعمها قائلها فليعلم بالخبر دياتى (قوله ثبت) أى فإذا بطل كون الضرورة والألزام والتقليد والخبر طريقا إلى العلم به تعالى ثبت أن طريقه النظر أى الصحيح المركب من مقدمات يقينية لأن النظر قد يطلب به الظن كالمس والطوب هنا إيمانهم العلم اليقيني (قوله وهو أول واجب على المكلف) أى أول واجب وسيلة فلا يعارض قوله بعد أن المعرفة أول الواجبات لأن المراد به أنها أول واجب قصدا. إن قلت على أن الإيمان حديث النفس لا يصح أن تكون المعرفة أول واجب قصدا بل هو الإيمان فلا يصح الجمع المذكور بين التولين. قلت المعرفة مقصد بالنسبة للنظر وإن كانت وسيلة للإيمان الذى هو حديث النفس (قوله إذ المعرفة الخ) علة لتكون النظر أول واجب (قوله فبضرورة تقديمه الخ) فيه أن ضرورة تقديمه عليها إنما تقتضى توقفها عليه فقط لإثبات الوجود له فضلا عن كون وجوبه قبلها فكان الأولى أن يقول بضرورة أنها لا تحصل إلا به وأنها متوقفة عليه ثبت له صفة الوجوب قبلها لأن مالاتيم الواجب إلا به فهو واجب بوجوبه ثم إن ما ذكره الشارح في ثبوت الوجوب للنظر قبل المعرفة مبنى على أن مالاتيم الواجب إلا به فهو واجب بوجوب آخر غير وجوب المقصد فعندنا أمران أمر يتعلق بالنظر وأمر يتعلق بالمعرفة والتحقق عند الأصوليين أن مالاتيم الواجب إلا به فهو واجب بوجوب المقصد لا بوجوب آخر وحينئذ فليس عندنا إلا أمر واحد متعلق بالمعرفة والنظر فلا يتم قول الشارح إن النظر أول واجب ولا قوله ثبت له صفة الوجوب قبلها (قوله وإيجاب المعرفة بالله معلوم من دين الأمة ضرورة) هذا مرتبط بقوله إذ المعرفة أول الواجبات أى وإعما حكما عليها بأنها أول الواجبات لأن إيجابها معلوم من دين الأمة بالضرورة فيمدان بين وجه كون النظر واجبا شرعا في بيان وجوب المعرفة فذكر أنه معلوم من الدين بالضرورة ومراده بالضرورة الشهرة : أى أن وجوبها شائع مشهور بين الناس لكن لم يصل لحد الضرورة بحيث يعرفه الخاص والعام وليس المراد بكون ذلك الوجوب ضروريا أنه أمر يدهى يعرفه الخاص والعام حتى يلزم كفر من أنكر وجوب المعرفة وقال إنها شرط كمال والتقليد يكفي في عقائد التوحيد [ قوله فصل ] هذه الترجمة من جملة كلام ابن العربي وإنما

لما كان قول واحد من المقلدين أولى بالاتباع والاعتقاد اليقين الآخر كيف أقوالهم متضادة ومختلفة ولا يجوز أيضا أن يقال إنه يعلم بالخبر لأن من لم يعلم الله تعالى كيف يعلم أن الخبر خبره (ثبت أن طريقه النظر وهو أول واجب على المكلف إذ المعرفة أول الواجبات ولا تحصل إلا به فبضرورة تقديمه عليها ثبت له صفة الوجوب قبلها وإيجاب المعرفة بالله معلوم من دين الأمة ضرورة

[ فصل ]

فصل بين الكلام السابق واللاحق. بلطف فصل لاقى الكلام السابق غيبه عدم الاكتفاء بالتقليد والكلام اللاحق غيبه الاكتفاء به (قوله ومع أنا قول) يحتمل أن الواو زائدة ومع متعلقة بقوله الثاني وأن وما دخلت عليه مؤولة بالصدر والفاء في قوله فأن واقعة في جواب شرط متعطف على قول محذوف أي إذا عرفت ما تقدم فنقول إن بعض أصحابنا يقول إن من اعتقد في ربه الحق فهو مؤمن مع قولنا إن المعرفة واجبة الخ أي وقوله مخالف لقولنا إذ مقتضى قوله الاكتفاء بالتقليد في عقائد الأيمان ومقتضى قولنا عدم الاكتفاء به فيها ويحتمل أن تكون الواو للاستئناف داخل على قول محذوف ومع متعلقة بذلك القول المحذوف وأن وما دخلت عليه مؤولة بمصدر وقوله فأن بعض أصحابنا الفاء فيه زائدة وإن بعض أصحابنا مقول القول المحذوف أي وتقول مع قولنا إن المعرفة واجبة الخ إن بعض أصحابنا يقول إن من اعتقد في ربه الحق فهو مؤمن أي وقوله مخالف لقولنا لأن مقتضى قوله الاكتفاء بالتقليد في عقائد الأيمان ومقتضى قولنا عدم الاكتفاء به فيها فتدبر (قوله إن المعرفة) أي في عقائد التوحيد واجبة أي ومقتضى ذلك عدم الاكتفاء بالتقليد فيها (قوله إن من اعتقد في ربه) أي اعتقاداً ناشئاً عن التقليد كالمظهر السابق لاعتقاد النظر (قوله الحق) أي الاعتقاد الحق أي الصحيح أو النسبة الحق أي المطابقة للواقع كاعتقاد ثبوت القدرة لله والثاني أوفق بما تقدم من أن الحق هو الحكم المطابق للواقع وأنه يوصف به الأقوال والعقائد والأديان والمذاهب باعتبار اشتباهه على ذلك (قوله وعلق به اعتقاده) أي وعلق اعتقاده بربه وهذا عطف لازم على ما زعم لأنه يلزم من اعتقاده الحق في ربه تعلق اعتقاده به (قوله على الوجه الصحيح) أي المطابق للواقع (قوله فأنه مؤمن موحد) ظاهراً من غير إثم يلحقه بناءً على أن المعرفة غير واجبة وحينئذ فهذا القتال بقول بعدم وجوب المعرفة وعدم وجوب النظر للوصول إليها وبالاكتفاء بالتقليد (قوله ولكن هذا) أي ما اقتضاه قوله فأنه مؤمن موحد من ثبوت الأيمان له لا يصح في الأغلب الخ وهذا الاستدراك من كلام ابن العربي آتى به دفعا لما يتوهم من صحة ما اقتضاه عبارة ذلك البعض من ثبوت الأيمان له وفي بعض التقارير ترجيح اسم الإشارة للاعتقاد الصحيح فقوله لكن الخ اعتراض من ابن العربي على ذلك البعض (قوله لا يصح) أي لا يثبت (قوله في الأغلب) قضيته أن يصح ذلك في الغالب والمساواة والتأخر مع أن قصد أنه لا يصح أصلاً فالمناسب حذف قوله في الأغلب (قوله ولو حصل) أي هذا وهو الاعتقاد الصحيح أي ولو فرض حصوله كما يفرض الحال لتبر ناظر الخ وحينئذ فلا يقال إن قوله ولو حصل يناق ما سبق من أنه لا يصح الاعتقاد الصحيح إلا لناظر (قوله يتخلل) أي يترزل اعتقاده بعروض ما ينافيه من شك ونحوه بسبب ورود شبهة عليه (قوله فلا بد) أي فيجب أن يعلم الخ وهذا مفرع على ما قبله أي وحيث كان الأمر كما ذكر فلا بد الخ فتكون المعرفة واجبة والنظر للوصول إليها واجبة وهو ما قلناه قال الشيخ يحيى في قوله فلا بد أصله في الإثبات بد الأمر فرق وتبدد تفرق وجاءت الخيل بداد أي متفرقة فإذا انتفت التفرقة والمفارقة بين شيئين حصل تلازم بينهما إذا تعاضداً أحدهما واجباً للآخر من ثم فسروا لابد بوجوب ما عرفت ذلك اه (قوله كل مسألة) أي وجبت علينا معرفتها (قوله بدليل) أي قطعي وهو البرهان المركب من مقدمات يقينية والمراد بالدليل ما يشمل الجلي وقوله واحد بيان لأقل ما يمكن (قوله ولا ينفعه اعتقاده الخ) أي وحينئذ فالتقدم كافر عند ابن العربي وقوله ولا ينفعه الخ لازم لما قبله (قوله علمه) يصح أن يكون مصدرًا بالرفع فاعلاً يصدر أو بالجر باضافة دليل إليه وإضافة الدليل إليه من حيث إن الدليل مفيد له فلاضافة لأدنى ملازمة وقاعن يصدر ضمير يعود على الاعتقاد والمراد بالعلم على كلا الاحتمالين الاعتقاد فيكون إظهاراً في محلّ الأضمار وضمير ينفعه واعتقاده وعلمه للشخص المعتمد

ومع أنا قول إن  
المعرفة واجبة وأن  
النظر الوصول إليها  
واجب فأن بعض  
أصحابنا يقول إن من  
اعتقد في ربه تعالى  
الحق وتعلق به اعتقاده  
على الوجه الصحيح  
في صفاته فأنه مؤمن  
موحد ولكن هذا  
لا يصح في الأغلب  
إلا لناظر ولو حصل  
لتبر ناظر لم نأمن أن  
يتخلل اعتقاده فلا بد  
عندنا أن يعلم كل  
مسألة من مسائل  
الاعتقاد بدليل واحد  
ولا ينفعه اعتقاده إلا أن  
يصدر عن دليل علمه  
بذلك

واسم الاشارة في قوله بذلك عائد على كل مسئلة ويصح أن يكون عن غلامنا وقاهه ضمير متعاند  
 على الشخص المعتد والوجه صفة دليل والضمير البارز عائد على كل مسئلة واسم الاشارة عائد على دليل  
 ويكون اظهارا في محل الاشارة ويحتمل أن الضمير البارز عائد على دليل واسم الاشارة عائد على كل  
 مسئلة والباء بمعنى الهم متعلقة بدليل وفاعل يصدر على كل ضمير يعود على الاعتقاد فتأمل (قوله فلو  
 اختتم) مبنى للجهول أي فلو اختتمته للثنية أي عاجلته قبل مضي زمان يسع النظر فيه أي إن ما قلناه من  
 أنه لا ينضم اعتقاده إلا أن يصدر عن دليل ظاهر إذا لم يختم فلو اختتم الخ فالضمير في اختتم لمن يعتقد في  
 ربه الاعتقاد الحق الخ (قوله كأيضاً) أي على الوجه الذي ينبغي (قوله وعجز عن النظر) يحتمل أن  
 تكون الواو باقية على حلها عطفة على اختتم من عطف السبب على السبب أي وعجز عن النظر  
 ذلك الزمان الذي اختتمته فيه للثنية لا تختم للثنية له ويحتمل أن تكون بمعنى أو أي فلو اختتم قبل أن  
 ينظر أو لم يختم ولكنه عجز عن النظر بلادة منه فيكون مقابلاً لكونه اختتم (قوله فقال جماعة منهم)  
 أي من أصحابنا (قوله وإن تمكن من النظر) هذاهم فهم عجز أي وإن اختتم وقد كان يمكن قبل  
 الاختتم من النظر بتحصيل مقامة منه في ذلك الزمن ولم ينظر وهذا على جبل الواو في قوله وعجز باقية  
 على حلها وأما على جعلها بمعنى أو فالمعنى وإن لم يختم وتمكن من النظر ولم ينظر (قوله مؤمننا عاليا  
 بترك النظر) أي فيكون النظر واجبا وجوب الفروع عنده (قوله وبناءه) أي وبني الأستاذ ما قاله  
 على أصل الشيخ أبي الحسن الأشعري وأصل الشيخ قبل هو أن النظر ليس شرطا في صحة الايمان  
 وإغناؤه شرطا في الخروج من الالم (قوله والاخترام) الواو إما باقية على حلها أو بمعنى أو على ما سبق  
 في قوله وعجز من الاحتمالين (قوله فظاهر) أي فظاهر صحته وإعماقيد بالمشبهة مراعاة لمن يقول إنه  
 يجوز التكليف في القائد بما لا يطاق وحينئذ فيجوز أن الله تعالى يكافئه ولو مع الاخترام والعجز أو يقال  
 آتى بالمشبهة لعدم الدليل القاطع على ذلك لأن للسئلة ظنية ولهذا لم يقيد أولا (قوله وتركه) عطف  
 على القدرة أي مع تركه (قوله فيه نظر عندي) وجهه ما سبق من أنه لا يأمّن من أن يتخلخل اعتقاده  
 (قوله ولا أعلم صحته الآن) أي ولا أعلم صحة هذا القول الآن وآتى بذلك دفعا لما قد يتوهم من أنه قد  
 يتبرأ جهاده فيقول إن إيمان اللقد صحيح فيكون الآن علما بصحة هذا القول كما اتفق للصنف أنه  
 كان أولا يقول بكفر اللقد ثم تبرأ جهاده ورجع للقول بصحة إيمانه . والخاص أن من اختتمته للثنية  
 قبل أن ينظر أو عجز عن النظر بلادة فهو مؤمن وإن تمكن من النظر بأن وسع الزمن النظر ولم ينظر  
 ولم يختم فهو مؤمن عاص عند الأستاذ وكافر عند ابن العربي (قوله فإن قيل الخ) منشأ هذا السؤال  
 قوله فيما سبق في ضرورة تقديمه عليها ثبت له صفة الوجوب قبلها فقول قد أوجبتم النظر قبل الايمان أي  
 قبل وجوب الايمان وقوله على ما استقر من كلامكم أي على ما فهم من كلامكم وهو قوله فيما سبق في ضرورة  
 تقديمه عليها ثبت له صفة الوجوب قبلها وفيه أن الذي فهم منه وجوب النظر قبل وجوب المعرفة لا قبل  
 وجوب الايمان كما قال وقد يجب أن للراد بالايمان نفس المعرفة كالمقول أو المراد به حديث النفس  
 التابع للمعرفة كالمول للمتمد وإذا كان النظر واجبا قبل المعرفة التي هي متبوعة للايمان فليكن واجبا  
 قبل الايمان الذي هو تابع للمعرفة أو المراد به حديث النفس التابع للمعرفة ولكن في كلامه حذف متضاف  
 والاصل قد أوجبتم النظر قبل سبب الايمان وهو المعرفة وقد تقدم أن المعرفة سبب عادي لحديث النفس  
 لأن الشأن أن الانسان إذا اعتقد شيئا اعتقادا جزما ناشئا عن دليل محدث به فنه (قوله فإذا دعي  
 المكلف) بناءا للجهول وقوله إلى المعرفة أي إلى مسببها وهو الايمان وأولى المعرفة نفسها بناءا على أنها الايمان  
 أي فإذا طلب من المكلف الايمان أي تحصيله قال الشيخ للوأي والكلام في الكافر الأصلي المعاند المجهور

فواختتم وقد تعلق  
 اعتقاده بالباري تعالى  
 كأيضاً وعجز عن  
 النظر فقال جماعة منهم  
 إنه يكون مؤمنا وإن  
 تمكن من النظر ولم  
 ينظر قال الأستاذ  
 أبو اسحق يكون مؤمنا  
 عاليا بترك النظر  
 وبناء على أصل الشيخ  
 أي الحسن فاما كونه  
 مؤمنا مع العجز  
 والاخترام فظاهر إن  
 شاء الله تعالى وأما  
 كونه مؤمنا مع القدرة  
 على النظر وتركه فقول  
 فيه نظر عندي ولا أعلم  
 صحته الآن **فإن قيل**  
 قد أوجبتم النظر قبل  
 الايمان على ما استقر  
 من كلامكم فإذا دعي  
 المكلف إلى المعرفة

على الاقرار بألمن أراد المذخور في الاسلام فلا تقول له حق تنتظر بل تقول له أسلم ثم انظر لأن ذلك أدعى له إلى النظر (قوله فقال) جواب إذا (قوله حق أنظر) أى فقال لأومن حق أنظر حتى غاية أو الملقى فقال حق أنظر فأومن حتى ابتدائية وهي وما بعدها في محل نصب مقول القول (قوله فانا الآن) أى في هذا الزمان الحاضر (قوله في مهلة النظر) أى في سعة النظر أى في زمن واسع للنظر لاضيق (قوله وتحت ترداده) أى تكراره مرة بعد أخرى أى وبعده تكراره مرة بعد أخرى (قوله ماذا تقولون) يحتمل أن ما تستفهمية مبتدأ وإذا اسم موصول خبرها الاستفهامية وجملة تقولون صلتها والمائد محذوف أى ما الذى تقولونه ويحتمل أن مجموع ماذا مركب استفهامى مبتدأ وجملة تقولون خبره (قوله أنتمومونه الاقرار بالايان) أى بأن يقول أمنت وصدقت بما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم (قوله فتنتضون أملككم) أى فتبطون قاعدتكم (قوله في أن النظر) في بعض من أى من أن النظر وهو بيان للأصل وقوله قبلها أى قبل المعرفة التى هي الايمان أو التابع لها الايمان على ماسر (قوله أم تهمونه الخ) أى كأن تقولوا له انظر حتى يري بده الله الفتح عليك أو حتى يهديك الله للأدلة ولوجه الدلالة (قوله إلى حد) أى إلى أمر محدود كأن يحد بآراء الله الفتح عليه أو بهدائه إياه للأدلة ولوجه الدلالة كما مضى (قوله يتناول به لدى فيه) أى يتناول بالملك الزمان في ذلك أى في انتظار وقت الحد كإرادة الله الفتح عليه أى أو تهمونه إلى حد يتناول به في انتظار وقت الحد الزمن للجعل بالوقت الذى يحصل فيه ذلك الحد وكأنه قيل أو تهمونه إلى حصول أمر مجهول وقت حصوله وقد يكون العمر فلا يحصل الامتثال فلا يتحقق للامهال فائدة (قوله أم تقترونه) أى النظر وقوله بمقدار أى كشلة أيام بأن تقولوا له انظر ثلاثة أيام ثم بعد ذلك أقر بالايان (قوله فتحكمون عليه) أى على المكاف (قوله بغير نص) لوقال بغير دليل كان أولى إذ التقدير لا يتعين أن يكون نص من الشارع بل يجوز أن يكون بطريق القياس . وحاصل السؤال أن المكاف إذا طلب منه الايمان فقال أمهلونى حتى أنظر فاما أن تترموه الاقرار بالايان فيزكم نقض قاعدتكم للذكورة وإما أن تهموه لمدة مجهولة له فيزكم عليه أنه قد لا يحصل الامتثال فلا يتحقق للامهال فائدة وإما أن تهموه لمدة معينة فيزكم الحكم عليه بغير نص وهذا نعم (قوله فاجواب أنا تقول الخ) حاصل الجواب أنا لا تقول بواحد من هذه الثلاثة بل الشخص الطواب بالايان إذا دعا الامهال إلى النظر فيقال له إن كنت تعلم النظر فاسرده وإن كنت لاتعلمه فاسمه ونسرده عليه في الحال فإن أظهر الايمان بأن قال اعتقدت ما أتجه هذا الدليل الذى سرد على حكم عليه بالاسترشاد وإن امتنع من اعتقاد ما أتجه الدليل بعد معرفته أنه منتج كان قال هذا الدليل منتج إلا أنى لا اعتقد ما أتجه تبين أنه معاند فيجب استخراج العناد منه بقتله بالسيف (قوله أما القول بوجود الايمان قبل المعرفة) أى قبل سبب المعرفة وهو النظر ضعيف أى فباطل بدليل ما ذكره من التعليل بعد أى وحيث كان اطلا فلا تنزيمه بالاقرار بالايان إذا طلب النظر فقبل الشئ الأول من الترديد وقوله أما القول الخ هذا تهميد ووطئة للجواب الذى ذكره في قوله وأما إذا دعا للطلوب الخ فإن هذا هو جواب السؤال في قوله ماذا تقولون الخ (قوله لأن إزام التصديق بما) أى بسببه كالنسبة في قولنا الله واحمد محمد رسوله وقوله لاتصحه أى مطابقتها لما في نفس الأمر لأن الفرض أنه لا دليل عنده (قوله يؤدى إلى التسوية بين النبي والنبي) أى بين من كان نبيا بحق ومن يدعى النبوة كذبا أى يؤدى إلى أن يسوى بين كل منهما في الايمان به لأنه لا فرق الحق من الباطل . والحاصل أن هذا الشخص الذى طلب منه الايمان فقال أمهلونى وطلب النظر لوقت له صدق بكذا وكذا من العقائد التى لا يحل مطابقتها الواقع والزمناء بذلك لأدى ذلك إلى أن يسوى بين النبي والنبي في الايمان بكل منهما لعدم معرفة الحق من الباطل والتسوية بينهما باطله فيكون ما أدى إليها من إزام

فقال حق أنظر فانا  
الآن في مهلة النظر  
وتحت ترداده ماذا  
تقولون أنتمومونه  
الاقرار بالايان  
فتنتضون أملككم في  
أن النظر يجب قبلها أم  
تهمونه في نظره إلى  
حد يتناول به لدى  
فيه أم تقدرونه بمقدار  
فتحكمون عليه بغير  
نص . فاجواب أنا  
تقول أما القول  
بوجوب الايمان قبل  
المعرفة ضعيف لأن  
إزام التصديق بما لاتعلم  
صحته يؤدى إلى  
التسوية بين النبي  
والنبي

التصديق بما لا يحسنه باطلا (قوله وأنه يؤمن أولا) عطف على التسوية أى ويؤدى إلى أن يصدق  
 أولا من غير دليل ثم يصرح في النظر عقب التصديق كدلت عليه الفاء في قوله فينظر (قوله فيبين له الحق  
 فيتبادى) أى ظاهرا أن يبين له أن ما صدق به حق وذلك إذا نظر في الدليل من جهة الدلالة فيستمر على  
 إيمانه السابق الذى حصل (قوله أو يبين له الباطل الخ) أى وإما أن يبين له أن ما صدق به باطل لكونه  
 نظر في الدليل من غير جهة الدلالة فيرجع عنه لما كان عليه قبل الإيمان الحاصل بالازام وهو الكفر كما أشار  
 له بقوله وقد اعتقد الكفر أى وقد كان معتقدا للكفر قبل الإيمان الحاصل بالازام بقوله وقد اعتقد  
 الكفر أى والحال أنه قد اعتقد الكفر بينه ما كان عليه قبل ذلك الإيمان الحاصل بالازام . والحاصل أن  
 إزامه التصديق بما لا يحسنه يؤدى إلى سلوك طريق غيضة وهو النظر لأن الشخص تارة ينظر في السليل  
 من جهة الدلالة فيبين له الحق وتارة ينظر في الدليل من غير جهة الدلالة فيبين له الخطأ وسلوك طريق  
 غيضة لا يصح فإدى إليه لا يصح (قوله وأما إذا دعا الخ) هذا شروع في الأجواب ودعا مبنى للفاعل  
 وفاعله للطلوب والاعيان متعلق بالمطاب وقوله إلى النظر متعلق بمحذوف معمول لدعا أى وإذا دعا أى  
 طلب من طلبانته الاعيان الامهال للنظر هذا هو المناسب لقوله سابقا فإذا دعى المكلف إلى المعرفة فقال  
 حتى أنظر الخ (قوله يقال له إن كنت الخ) أى يقال لأنهم لا أصلا لأمدة معينة ولا مدة محدودة  
 بشئ مجهول وقت حصوله بل تنظر في حاله فإن كان غير غائط لأهل الاسلام يقال له إن كنت تعلم  
 النظر أى الدليل ووجه الدلالة (قوله فاسرده) أى في نفسك أى أجره على قلبك بأن تقول في نفسك  
 العالم حادث وكل حادث له صانع فينتج لك أن العالم له صانع (قوله ويسرد في ساعة عليه) للرد  
 بسرده عليه ذكره له مينا له وجه الدلالة كأن يقال له العالم حادث وكل حادث له صانع ويبين له وجه الدلالة  
 حتى يعرف أنه يتنج وليس المراد بسرده ذكر لفظ الدليل فقط وإلا كان مقفلا في الدليل فيلزم المخذور  
 السابق في إزام التصديق بما لا يحسنه إذ لا فرق في التقليد بين الدليل والدلول وقوله في ساعة للردا بها  
 التظنة من الزمان . وفيه أنه يلزم عليه تقدير الزمن فافترسه وقع فيه . والجواب أن المراد بالتقدير الذى  
 فترسه تقدير مالم يسرورى وهذا تقدير ضرورى لأن من لوازم مرد النظر زمانا يقع فيه (قوله عليه)  
 متعلق يسرد (قوله فإن آمن) أى فإن أظهر الإيمان بأن قال اعتقدت ما أتجه هذا الدليل الذى سرده  
 في نفسى أو سرده على (قوله تحقق استرشاده) أى حكم له بالاسترشاد أى بالإرشاد والهداية للإيمان وإن  
 كان في الباطن لم يؤمن (قوله وإن أبى) أى امتنع من اعتقاد ما أتجه الدليل الذى سرده في نفسه أو  
 سرده عليه بعدمعرفة أنه منتج كأن قال هذا الدليل منتج لإثباتى لا أعتقد ما أتجه (قوله تبين) أى  
 ظهر (قوله استخراج) أى العناد أو استخراج الشخص من العناد (قوله أو يموت) أى إلى أن يموت  
 بالسيف فأو يحتمل إلى والفعل بعدها منصوب بأن مضرة ويحتمل أن يموت عطف على قوله بالسيف أى  
 أنه إذا عاند ثبت إخراج العناد منه إما بالسيف وإما بالموت من الله بدون قتل فوجب بمعنى الوجوب  
 الشرعى بالنظر للقتل بالسيف وبمعنى الوجوب القوى وهو الثبوت بالنظر لقوله أو يموت ويحتمل أن  
 قوله بالسيف أى بالتهديد بالقتل بالسيف إلا أن يموت بدون قتل فإذامات انقضت أمره وبعد هذا كله  
 فلما ذكره ابن العربى غير ما هو مذكور في كتب الفقه . وحصله أنه إذا قبض عليه وكان من الأسرى خير  
 الامان بين قتله واسترقاقه ولئن عليه أو الفداء وإن لم يقبض عليه وهو غير الأسير فانه يدعى الاسلام وأولاهم  
 لأداء الجزية ثم يقتل (قوله وإن كان الخ) مقابل لمحذوف أى هذا الذى ذكرناه إذا كان الكافر عن إيمان  
 أهل الاسلام فإن كان عن شافئ بشا مشكوقا وتون أى بخاط السليين بأن كان ذميا غائلا ظاهرا حربا وبان

وأنه يؤمن أولا فينظر  
 فيبين له الحق فيتبادى  
 أو يبين له الباطل  
 فيرجع وقد اعتقد  
 الكفر وأما إذا دعا  
 للطلوب بالاعيان إلى  
 النظر فيقال له إن  
 كنت تعلم النظر  
 فاسرده وإن كنت  
 لا تعلمه فاسرده يسرد  
 في ساعة عليه فإن آمن  
 تحقق استرشاده وإن  
 أبى تبين عناده فوجب  
 استخراج منه  
 بالسيف أو يموت وإن  
 كان ممن تافه أهل  
 الاسلام وعلم طريق  
 الايمان

أعطى الجزية كذا قاله الملوي وحينئذ فلا يخالف ما تقرر في الفقه . والحاصل أن ما مر في كافر لم يخاطب أهل  
الاسلام بأن كان في بلاد الحرب وطلبته امنه الايمان فقال أمهلوني حتى أنظر وكلامه الآن في كافر خاطب  
للمسلمين عالم بطريق الايمان وهي النظر أي الدليل للوصول للعرقة (قوله لم يجهل ساعة) أي لا وجوباً  
ولا نهيّاً بل يقال له إما أن تؤمن أي تصدق بأن ما جاء به الرسول من عند الله حق أو تقتل ولا يقال له إن  
كنت تعلم النظر فأمرده في نفسك وإلا فأسمه ولا يقال ذلك أيضاً للرد لأن الأول علم طريق الاسلام  
وعائد والرد تحصل العلم بالنظر الصحيح أولاً . والفرق بين الأصل والمخاطب والأسلي غير المخاطب ظاهر . وعلم  
من عبارته أنه إنما يقال له إن كنت تعلم النظر الخ إذا سأل الامهال للنظر أما إذا لم يسأل حمل على أنه معاند  
فيلجأ على الايمان بالسيف (قوله ألا ترى الخ) تنظير فيما نحن بصدده من جهة أن كلا لا يجهل وجوباً  
وإن كان ماعن فيه لا يجهل أصلاً والرد يجهل ندبا فهو تنظير في الجملة . فإن قيل لم أمهل المرتد ندبا على كلامه  
دون الآتي فإنه لا يجهل أصلاً . قلت جوابه أن الرد عمل بمقتضى المخاطبة من الدخول في الايمان قبل  
الردة فإذا خرج احتمال أن يكون لشبهة قامت عنده فهو معذور في الجملة فاستحب إمهاله لعله أن يزيله  
ويبدل الشك باليقين والجهل بالعلم بخلاف الآتي فإن الايمان لم يخالف قلبه وقد تمكن من البرهان القاطع  
وقد قصر في دخوله في الايمان فهو معاند ولو حكماً فلما كان بالسيف من غير إمهال . والحاصل أن الكافر  
الأصلي محمول على المعاند بخلاف المرتد ويحتمل أن قول الشارح لم يجهل ساعة أي وجوباً وإن أمهل ندبا  
وحينئذ فيكون قوله ألا ترى الخ تنظيراً تاماً (قوله استحب فيه العلماء الامهال) هذا قول ضعيف  
في اللهيب للمعتمد أنه يجب إمهاله ثلاثة أيام ويستتاب فيها كل يوم مرة فإن رجع للاسلام فظاهر هو إلا  
قتل (قوله لرب) أي لشك حصل له من شبهة وردت عليه وقوله فيترص به مدة أي فينتظر به  
مدة (قوله أن يراجع) أي يبدل (قوله والجهل بالعلم) الجهل معطوف على الشك المعمول ليراجع  
وبالعلم معطوف على اليقين المعمول ليراجع أيضاً ففيه العطف على معمولي عامل واحد وهو جاز  
والمراد بالجهل الشك وبالعلم اليقين فالعطف مرادف (قوله ولا يجب ذلك) أي إمهال المرتد وقد علمت  
أن المعتمد أنه واجب (قوله بالنظر) متعلق بمحصول والباء سببية (قوله أولاً) أي قبل الردة . واعلم  
أن قوله وأما إذا عاد إلى قوله ألا ترى يظهر منه رد الشك الثاني والثالث في السؤال كظاهر رد الشك الأول  
بقوله أما القول الخ (قوله وكيف يصح لناظر) أي لعاقل وهذا استفهام على وجه الاستبعاد مشوب  
بالتعجب والانكار على القائل بأن الايمان يجب قبل النظر وهو مرتبط بقوله أما القول بوجود  
الايمان قبل المعرفة فضعيف فهو بمنزلة تعليل ثان له وكأنه قال أما القول بوجود الايمان قبل المعرفة  
فضعيف لأن الزام التصديق بما لا تعلم صحته يؤدي الخ ولأنه لا يصح لناظر (قوله قبل النظر) أي فهو  
تفسير لقوله أولاً (قوله ولا يصح) أي أنه لا يصح وهذا علة لقوله وكيف يصح الخ (قوله في العقول)  
أي في العقل لا أي لا يصح بحسب العقل أي لا يصح عقلاً إيمان بغير معامول الصحة وصرح أن يراد بالمعقول  
الأمر للمقبولة عقلاً أي لا يصح أن يعتد في الأمور المقبولة عقلاً إيمان بغير معامول الصحة (قوله بغير معامول)  
أي بغير معامول الصحة (قوله وذلك الذي الخ) جواب عن سؤال نشأ من قوله ولا يصح في المعقول الخ .  
وحاصل السؤال أنه قد صحح ذلك ووجد كما في إيمان المقلد فإنه إيمان بغير معامول صحته . وحاصل الجواب  
أنا لا نسلم أن الذي عند المتقن اعتقاد أن الله واحد إيمان حقيقة بل هو أمر حصل من حسن ظنه بمن قلبه  
يجوز أن يتغير (قوله حسن ظن) من إضافة الصفة للوصف وفي الكلام حذف مضاف أي فهو  
مسبب ظن حسن بمخبره أي أنه أمر حصل من ظنه الحسن بمخبره بكسر الباء أي بالشخص الذي أخبره  
بما حصل له الاذعان به في نفسه وهو مقلده بفتح اللام كذا قرره شيخنا وفي سـ وحاصل الجواب أنه

لم يجهل ساعة ألا ترى  
أن المرتد استحب فيه  
العلماء الامهال لعله أن يزيله  
المرتد لرب فيترص  
به مدة لعله أن يراجع  
الشك باليقين والجهل  
بالعلم ولا يجب ذلك  
لحصول العلم بالنظر  
الصحيح أولاً وكيف  
يصح لناظر أن يقول  
إن الايمان يجب أولاً  
قبل النظر ولا يصح  
في المعقول إيمان بغير  
معامول ذلك الذي يجده  
المرء في نفسه حسن  
ظن بمخبره

ليس هناك إلهة الله علم حصل من مثله بل الحاصل له إنعامو على حسن في ذلك الذي قده وأما الحكم الذي أخذ منه وقده فيملا يلزم أن يكون جازما فيه ويصح فتح الباء بانه من الحذف والإبصار أي الخبر به (قوله وإلا فان تطرق) أي وإلا يكن ما يجده الله للقد بسبب حسن ظنه بل كان إيمانا حقيقة على مقال شيخنا أو بل كان اعتقادا على ماق يس عن ابن المعام فلا يصح لأنه على تقدير أن تطرق إليه أي إلى ما يجده الله في نفسه من الاذعان بوحدانية الله (قوله التجوز) أي جواز كونه غير مطابق للواقع بشكك مشكك فيه أو غيره أو التكذيب أي كونه كذبا تطرق إلى أن طرأ له ذلك ثبت ذلك الطاريء وزال ما عنده من الجزم فلا يكون ما عنده من الجزم إيمانا حقيقة لأن شأن الإيمان أنه إذا طرأ له ذلك لا يثبت هذا الطاريء وهذا ظهر لك عدم اتحاد الشرط والجزاء وأن للردا بالتجوز والتكذيب أثره وقد استفيد من هذا الكلام أن اعتقاد اللقد لا يكفي في حصول الإيمان بل لابد فيه من النظر للوصول للتصديق اليقيني الذي لا يحتمل النقيض (قوله وأيضا الخ) راجع لقوله وكيف يصح الخ فهو دليل على عدم صحة القول بوجوب الإيمان قبل النظر . والحاصل أنه أقام على عدم صحة القول بوجوب الإيمان قبل النظر دليلين عقليا وهو قوله ولا يصح في القول الخ ودليلا نقليا وهو قوله وأيضا الخ (قوله دعا الخلق إلى النظر أولا) أي في أول الرسالة وهو ظرف لدعا أي ودعاؤه في أول الرسالة الخلق إلى النظر دون الإيمان دليل على أن النظر مطلوب أولا وحينئذ فلا يصح القول بوجوب الإيمان قبل النظر (قوله فلما قامت الحجة به) أي حين قامت الحجة على النظر قالباء بمعنى على والمراد بالنظر الدليل وعلى هذا يكون الردا بالحجة التي قامت على النظر بين النبي صلى الله عليه وسلم ذلك النظر والمراد بقيامه عليه تعلقه به وكأنه قال حين حصل من النبي صلى الله عليه وسلم تبين للأدلة الدالة على ما يتعلق بالله ورسوله ولا يخفى ما في هذا من التكلف فالأولى أن تجعل الباء في به للتصوير ويكون المعنى حين قامت أي حصلت عند من دعاهم النبي صلى الله عليه وسلم إلى النظر الحجة المصورة بالنظر أي الدليل ويصح أن يراد بالحجة الاحتجاج والباطن فيه التعدية ويكون المعنى حين حصل الاحتجاج على الخلق بالنظر أي بحصوله عندهم (قوله وبلغ) أي النبي صلى الله عليه وسلم وهو معطوف على قامت (قوله غاية الاعذار) الاعذار قطع العذر والاضافة مجوز أن تكون من إضافة الصفة للوصف أي الاعذار الغاية وأن تكون حقيقة أي الرتبة العليا من الاعذار (قوله فيه) أي في النظر ويصح أن تكون في بمعنى الباء التي للتعدية متعلقة بالاعذار أي بلغ غاية قطع حجتهم بالنظر أي بالدليل الذي بينه لهم وفهموه ويصح أن تكون متعلقة ببلغ وفي سببية أي وبلغ غاية الاعذار بسبب ما بينه لهم من النظر وفهموه (قوله ألا ترى الخ) دليل على كون النبي صلى الله عليه وسلم دعاهم أولا للنظر قبل دعائه للإيمان (قوله قال له اعرض عني آيتك) أي معجزتك الدالة على صدقك فيما أخبرتنا به التي من مجملها الأدلة الدالة على ما يتعلق بالشهور رسول الله في قوله اعرض عني آيتك دون أن يقول له حتى أنظر دليل على أن النظر حصل له قبل دعائه للإيمان فتدبر (قوله فيعرضها) بفتح الباء وكسر الراء من عرض (قوله الخ) أي فيظهر له أن ما بينه النبي صلى الله عليه وسلم من الأدلة الدالة على ما يتعلق بالله ورسوله مطابق للواقع (قوله فيؤمن) أي فيظهر له الإيمان كأن يقول أمنت بما جاء به رسول الله أو بما أتجه هذا الدليل (قوله فيأمن) أي من الهلاك (قوله فيهلك) أي فيستحق الهلاك بالسيف وفي قوله دعا الخ إلى النظر الخ عاكفة لما ذكره العلامة ابن حجر في شرح العباب من أنه قد تواترت الأخبار بآثار ما يعلى أنه صلى الله عليه وسلم لم يزد في دعائه للشركيين على طلب الإقرار بالشهادتين والتصديق بملوهم بل اكتفى بمادون ذلك كافي حديث معاوية بن الحكم في الأمة السوداء التي أرادت عقابا فقال لها النبي صلى الله عليه وسلم أين الله فقالت في السماء فقال لها من أنا

وإلا فان تطرق إليه التجوز أو التكذيب تطرق؛ وأضافان النبي صلى الله عليه وسلم دعا الخلق إلى النظر أولا فلما قامت الحجة به وبلغ غاية الاعذار فيه حملهم على الإيمان بالسيف ألا ترى أن كل من دعاه إلى الإيمان قال له اعرض عني آيتك فيعرضها عليه فيظهر له الخ فيؤمن فيأمن أو يعاند فيهلك



اتهى . قلت هذا

كلام ابن العربي وهو حسن واستشكل القول بأن الله ليس بمؤمن لأنه يلزم عليه تكفير أكثر عوالم المؤمنين وهم معظم هذه الأمة وذلك مما يتدح فها عل أن سيدنا وقينا محمدا صلى الله عليه وسلم أكثر الأنبياء أنبياء وورد أن أمته للشفرة ثلثا أهل الجنة.

وأجيب بأن المراد

بالدليل الذى يجب

معرفة على جميع

المكففين هو الدليل

الجبلى وهو الذى يحصل

في الجملة لكافة العوالم

والطمأنينة بمقائد

الإيمان بحيث لا يقول

قلبه فيها لأندرى سمعت

الناس يقولون شيئا

فقلته ولا يشرط معرفة

النظر على طريق

استكشاف من تحرير

الأدلة وترتيبها ودفع

الشبه الواردة عليها ولا

القدرة على التعبير عما

حصل في القلب من

الدليل الجبلى الذى

حصلت به الطمأنينة

ولاشك أن النظر على

هذا الوجه غير بعيد

حصوله لمعظم هذه الأمة

فقلت رسول الله قال أعتقها فأتها مؤمنة اه أعاده بعضهم (قوله انتهى) أى كلام ابن العربي وقد استفيد منه عدم صحة إيمان الله وأرضاء الشارع حيث قال وهو أى كلام ابن العربي حسن (قوله واستشكل القول بأن الله لا يقول بأن الله ليس بمؤمن لأن عليه تكفير أكثر العوالم لأن أكثر العوالم مقبولون لا يعرفون كما هو مشاهد لكن التالى باطل لأن تكفيراً أكثر العوالم مناف لما علم من أن نبينا محمداً صلى الله عليه وسلم أكثر الأنبياء أنبياء وأتباعاً ولما ورد من أن أمته ثلثا أهل الجنة وإذا بطل التالى بطل التقدم وثبت عدم صحة القول بأن الله ليس بمؤمن وقد يقال لانس بطلان التالى بل العوالم كفار لا عراضهم عن النظر للطالب منهم فهم ليسوا من الأمة فضلاً عن أن يكونوا معظمها بل هم هوام وليس ذلك منافياً لما علم ولما ورد لجواز أن يكون العلماء والأقل من العوالم أكثر من أتباع الأنبياء وأهم ثلثا أهل الجنة وأى صاع عقى يصد عن ذلك لكنه خلاف للتبادر فذا أجاب الشارع بنبره (قوله وهم) أى أكثر العوالم معظم هذه الأمة أى أمة الإجابة (قوله وذلك) أى تكفيراً أكثر العوالم مما يتدح الجبلى على التزم باطل لأن ذلك مما يتدح الجبلى (قوله وورد) عطف على علم وأشار الشارع بهذا لما رواه الترمذى من أن صفوف أهل الجنة تبلغ مائة وعشرين صفاً منها تعاون لهذه الأمة (قوله وأجيب بأن المراد الجبلى) أى وأجيب بمنع اللازمة لأن المراد الجبلى . وحاصل الجواب منع اللازمة وسند التمسك بالدليل الذى يجب معرفته على جميع المكففين إنما هو الدليل الجبلى وهو حاصل عند العوالم فلا يكونون مقدرين بل هم مستدلون بدليل جلى ومن ثم قال العلامة السعد محل الخلاف في إيمان الله فيمن نشأ بشايق جبل ولم يختلط أهل الإسلام بأمن ظالمهم فليس مقفداً نعم لو كان الدليل الذى يجب معرفته على جميع المكففين الدليل التفصيلى كانت اللازمة مسلمة وقد علمت أن الدليل التفصيلى لم يكف جميع المكففين بمعرفة على أنها لو سلمنا اللازمة فلا نسلم بطلان التالى بل نقول بموجبه وقوله وذلك مما يتدح الجبلى محل منع كاسبق وإن كان يظهر من كلام الشارع تسليمه (قوله هو الدليل الجبلى) أى الدليل الاجمالى وهو المجوز عن تقريره وعن رد شبهه وبقائه التفصيلى وهو المقذور عليها فيه فالجبلى يسكن الملم نسبة للجمال بالضم والسكون أى الاجمال وبفتح الملم أى مناسبة للجمال بضم فتح لأن صاحبه يعتقد جملاً غير مفصلة (قوله وهو الذى يحصل) بضم الياء مع تشديد الصاد وكسرهما (قوله في الجملة) إنما أتى بذلك إشارة إلى أنه ليس كل واحد من المكففين يحصل له العلم والطمأنينة بالمقائد بالدليل الاجمالى لأن بعضهم قد تقوم عنده شبهة فلا يدفعها عنه إلا الدليل التفصيلى (قوله العلم) المراد به المعرفة الجازمة والمراد بالطمأنينة الاذعان والقبول (قوله بحيث لا يقول الجبلى) أى لما عنده من الجزم والاذعان الذى لا يتحول عنه (قوله من تحرير الأدلة) أى تخليصها وتنقيحها وتصحيحها بوجود شروط الاتجاج فيها وهذا بيان لطريق التمسك (قوله وترتيبها) أى ترتيب مقدماتها (قوله ولا القدرة) عطف على معرفة أى ولا يشرط القدرة على التعبير بل المدار على حصول الدليل الجبلى في القلب (قوله من الدليل الجبلى) بيان لما (قوله ولا شك أن النظر) أى الدليل (قوله على هذا الوجه) وهو حصول الدليل الجبلى في القلب وقوله لمعظم هذه الأمة أى لمعظم عوالم هذه الأمة وقوله أو جميعها أى بل جميعها أى جميع عوالم هذه الأمة وليس المراد معظم نفس الأمة وهو جميع العوالم لأنه لم يبق حينئذ بعد للمعظم إلا العلماء العارفون فلا يحتاج لقوله أو جميعها بل لا معنى له وكان يكتفى بالشارح أن يقول غير بعيد حصوله لأكثر عوالم المؤمنين غير أنه لاحظ تفسير الاستشكل لأكثر عوالم المؤمنين بقوله وهم معظم هذه الأمة فأورده احتياطاً وزاد في الاحتياط قوله أو جميعها أى وإذا كان لا يبعد حصوله لمعظم هذه الأمة فلا يلزم من صحة القول بعدم صحة إيمان الله تكفيراً أكثر العوالم كما قال الاستشكل (قوله فيما قبل آخر الجبلى)

أو جميعها فيما قبل آخر الجبلى

التأخر ويكثر فيه الجهل  
للضر ولا يبقى فيه  
التقليد للاتباع فضلا  
عن المعرفة عند كثير  
من ينظر به العلم فضلا  
عن كثير من العامة  
ولعلنا أدركنا هذا  
الزمان بل قريب والله  
للسمان ولا حول  
ولا قوة إلا بالله العلي  
العظيم وفي الحديث عن  
أبي أمامة رضي الله عنه  
قال قال رسول الله  
صلى الله عليه وسلم  
**(تكون فتنة في آخر**  
الزمان يصبح الرجل  
فيها مؤمنا ويمسي كافرا  
إلا من أجاره الله تعالى  
بالعلم وبالجملة فالاحتياط  
في الأمور هو أحسن  
ما يملكه العاقل لاسيا  
في هذا الأمر الذي هو  
رأس المال وعليه يبنى  
كل خير فكيف يبنى  
ذومة أن يرتكب منه  
ما يكدر مشربه من  
التقليد المختلف فيه  
ويترك المعرفة والتعلم  
للضرر الصحيح الذي  
يأمن مصه من كل  
عُوف ثم يلتحق معه  
بدرجة العلماء الفاضلين  
في سلك قوله تعالى  
- شهد الله أنه لا إله إلا هو  
والملائكة وأولو العلم

أى في الزمن الذي قبل آخر الزمان وهو ظرف لحصول (قوله الذي) نعت لآخر (قوله ولا يبقى فيه)  
أى في آخر الزمان (قوله فضلا عن المعرفة) أى أنه لا يبقى في آخر الزمان تقليد ولا معرفة وعدم بقاء  
المعرفة أولى من الانتفاء (قوله عند كثير) ظرف ليبقى (قوله ولعلنا أدركنا هذا الزمان) أى وهو  
الزمان الذي لا يبقى الخ ولعل هنا للاشفاق وهو توقع للسرور لأن إدراك هذا الزمان من السرور  
لالتراخي وهو توقع المحبوب قال الشيخ للآوى وإذا كان هذا زمان الصنف فكيف يكون زماننا الآن الذي  
يقع فيه عن هو مشهور بالعلم ماهو شنيع الاعتقاد فمنهم من يقول إن كلامه تعالى بخروف وأسماء  
ومنهم من يقول صفات السلوب وجودية ومنهم من يصف الأنبياء غيرتنا بأنهم ناقصو الكرم والعلم ومنهم  
من ينسب الكذب للأنبياء ومنهم من ينسب النقص لبعض الملائكة كهاروت وماروت ومن كان  
يسر عنه هذا فيجب أن لا يؤخذ عنه العلم بل يجب مجابته (قوله بل لا رب) أى بلا شك (قوله  
وفي الحديث الخ) دليل لكون آخر الزمان يحصل فيه ما ذكر من رفع العلم وثبوت الجهل (قوله أمامة)  
بضم الهمزة (قوله تكون) أى توجد (قوله مؤمنا) أى متلبسا بالإيمان كأن يتقدم حرمة شهادة  
الزور مثلا (قوله كافرا) أى متلبسا بالكفر كأن يشهد بالزور معتقدا حلية ذلك (قوله أجاره) أى  
حماه وقوله بالعلم أى الترفع بأن يعمل بمقتضا (قوله وبالجملة الخ) الجار والمجرور متعلق بمحذوف يدل  
عليه الكلام بقدر بعد الفاء في قوله فالاحتياط وذلك المحذوف جواب شرط مقدر والمعنى وإذا عرفت  
ما تقرر فنقول بالجملة أى قولا متلبسا بالجملة أى قولا إجماليا الاحتياط (قوله ما يسلكه) أى ما يرتكبه  
ويتعامله (قوله لاسيا) لانا فية للجنس وسى اسمها بمعنى مثل وما موصول اسمي بمعنى الذي واقعة على  
الاحتياط وهى في عمل جر بإضافة سى إليها وخبر لا محذوف أى لا مثل الاحتياط في هذا الأمر موجود أى  
فالاحتياط في هذا الأمر أقوى بحيث لا يمانه في التوقه احتياط والاحتياط الأخذ بالأحوط (قوله في  
هذا الأمر) أى وهو ما يجب لله وما يستحيل وما يجوز وما يجب للرسول وما يستحيل وما يجوز والاحتياط  
في ذلك يكون باعتقاده اعتقادا جازما ناشئا عن الدليل (قوله الذي هو رأس المال) أى كرأس المال  
نفسه الأمر المذكور من حيث اعتقاده على الوجه السابق برأس المال بجامع أن كلا ينشأ عنه خير  
فالأمر المذكور ينشأ عنه صحة الفروع كالصلاة والصوم الخ ورأس المال ينشأ عنه الربح بالتجريف (قوله  
وعليه) أى على الأمر المذكور من حيث اعتقاده يبنى أى يرتب كل خير من صحة العبادة ودخول الجنة  
والتنعم بها وهذا في قوة التعليل لما قبله أى وإنما كان هذا الأمر كرأس المال لأنه يرتب عليه كل خير فهو  
يشير لوجه الشبه (قوله فكيف يرضى) استفهام إنكارى بمعنى التنى أى فلا يرضى ذومة عظيمة  
فالتنوين التعظيم (قوله منه) أى فيه والضمير لهذا الأمر (قوله ما يكدر) أى الأمر الذي يكدر  
مشربه أى شربه والرداء به اعتقاده (قوله من التقليد) بيان لما (قوله ويترك) عطف على يرتكب  
(قوله للنظر) أى للدليل وقوله الصحيح أى من جهة المادة والصورة (قوله الذى يأمن) صفة لما  
ذكر من المعرفة والتعلم فتوقعه معه أى مع ما ذكر من الأمرين (قوله من كل عُوف) أى من كل أمر  
يخاف منه (قوله ثم يلتحق معه) أى مع ما ذكر من المعرفة والتعلم أى ثم يلتحق بدرجة العلماء حاله كونه  
مصابحا لما ذكر من مصاحبة السبب للسبب والرداء بدرجة العلماء مرتبته (قوله في سلك قوله تعالى)  
الإضافة للبيان وقوله أنه لا إله إلا هو أى بأنه لا إله إلا هو لأن مادة الشهادة تعدى بآياه (قوله والملائكة)  
عطف على الله أى وشهد للملائكة وأولو العلم أنه لا إله إلا هو وفيه حذف من الثاني دلالة الأول (قوله  
قائما) حال من الجملة حال لازمة واعتذر عن انفراد تعالى بالخال دون العطينين وعليه وإن كان مثل جاء  
زيد وعمرو را كبا لا يجوز بأن هذا إنما جاز لعدم الالباس وأخرت الحال عن المتطابقين للدلالة على علو

عن هذه الرتبة المأمونة

الزكية إلا ذو نفس  
ساقطة وممة خبيثة  
لكن على العاقل أن  
ينظر أولا فيمن يحقق  
له هذا العلم ويختاره  
للمصبة من الأمة  
المؤيدين من الله تعالى  
بنور البصيرة الزاهدين  
بناوهم في هذا العرض  
الحاضر المشفقين على  
المساكين الرؤفا على  
ضعفاء المؤمنين فمن  
وجد أحدا على هذه  
الصفة في هذا الزمان  
القاليل الخبير جدا  
فليشد يده عليه وليعلم  
أنه لا يجد له والله أعلم  
ثانيا في عصره إذ من  
يكون على هذه الصفة  
أوقربا منها لا يكون  
منهم في أواخر الزمان  
إلا الواحد ومن يقرب  
منه على ما نص عليه  
المعلماء ثم الطالب عليه  
في هذا الزمان الخفاء  
بحيث لا يرشد إليه إلا  
قلييل من الناس  
وليشكر الله سبحانه  
الذي أطلمه على هذه  
القيمة العظمى آتاه  
الليل وأطراف النهار إذ  
أظفروه مولاة الكريم  
جل وعز بمحض فضله  
بكثر عظيم من كنوز  
الجنة ينفق منه ماشاء  
وكيف شاء . وقل أن يتفق اليوم وجود مثل هذا إلا النادر من السعداء . وأما من قرأ

مرتبهما وقال ابن هشام التحقيق أن تأمناصب على للدخ والراد بالقسط العدل (قوله عن هذه الرتبة)  
أي رتبة المعرفة والتعلم للنظر الصحيح للترتب عليه ما ذكر (قوله ساقطة) أي دنية (قوله خبيثة)  
أي حقيرة دنية (قوله لكن على العاقل الخ) أي وإذا علمت أن التقليد لا يكفي وأنه لابد من المعرفة والتعلم  
لنظر الصحيح فلا تتم الفائدة بأدائها إلا على عارف حق المعرفة لا على كل من يدعى العلم يدفع بالاستدراك  
ما يترجم من أنه يتم على كل من تصدى للتعليم وهذا شروع في نصيحة المسلمين من جهة المشايخ الذين  
يتلقى عنهم هذا العلم ومن جهة الكتب التي ينبغي تعاطيها والاعتناء بها من كتب هذا الفن (قوله أن  
ينظر أولا) أي أن يبحث ويقتن على من يحقق الخ وقوله أولا أي قبل الشروع في هذا العلم (قوله من  
الأمة) بيان لمن يحقق الخ فمن يباينة مشوبة بنعيب (قوله بنور البصيرة) البصيرة عين في القلب  
يدرك بها المعاني كالمعين القائمة بالرأس التي يدرك بها المحسوسات ونور البصيرة هو العلم فكأنه قال  
للمؤيدين من الله بالعلم والتأيد والتقوية (قوله الزاهدين بناوهم في هذا العرض) أي المعرضين بناوهم  
عن هذا العرض وهو الدنيا أعنى السلب والنفضة وسحب عرضا لزوالها كالعرض فانه لا يبق زمانين  
وأشار بقوله بناوهم إلى أن وجود اللال في اليد إذا كان مع زهد القلب وعدم تعلقه به لا ينافي التأيد  
من الله بالعلم وأنه لا تنصرف محبته فقد وجد المال الكثير في يد بعض كبار الصحابة كسيدنا عثمان وعبد الرحمن  
ابن عوف وغيرهم . واعلم أن الزهد هو الاقتصار على تعاطي الحلال على قدر الحاجة والورع هو ترك المحرمات  
والشبهات وتعاطي الحلال ولو فوق الحاجة (قوله المشفقين على الساكين) أي الذين لا علم عندهم (قوله  
الرؤفا) أي الذين عندهم رافة وشدة رحمة (قوله على ضعفاء المؤمنين) للراد بهم البلاء الذين لا يفهمون  
بسهولة (قوله على هذه الصفة) أي للذكورة في قوله المؤيدين الخ والراد جنس الصفة الصادق بصفات  
متعددة فلا ينافي أن الذكور صفات لاصفة واحدة (قوله القليل الخبير) أي القليل خبر أهله أي معرفتهم  
بالعلوم التي قل فيهم أهل المعرفة بالعلوم (قوله فليشد يده عليه) كناية عن كثرة ملازمته (قوله  
لا يكون منهم) أي من فقد رأى معناها فجمع الضمير يعني أنه لا يوجد في آخر الزمان منهم أي من  
الذين يكونون على هذه الصفة إلا الواحد يعني مشغولا بتعليم هذا العلم وبشره وهذا لا ينافي أن  
القطب وأصحابه من أهل الدائرة لا ينقطعون حتى تقوم الساعة كائن أن يؤتميم في الحلية لأن الطالب عليهم  
الخفاء في هذا الزمان فلا يطلع عليهم أحد إلا من قل أول الراد لا يكون منهم إلا الواحد الخ يعني في قطر واحد  
(قوله أو من يقرب منه) وهو الاثنان وقوله عليه أي على الواحد الذي على الصفة للذكورة وقوله ثم  
الطالب عليه مبتدأ خبره الخفاء (قوله على ما نص عليه العلماء) أي إمبالكشف وأمن بعض الأحاديث  
(قوله بحيث لا يرشد إليه) بالبناء لفعل أي لا يدل عليه (قوله وليشكر الله) عطف على قوله  
فليشد يده عليه (قوله الذي أطلمه على هذه القيمة) أي وهو الشيخ الذي على هذه الصفة  
(قوله آتاه الليل) أي في أجزاء الليل وهو ظرف ليشكر والآاء جمع أي أو أنو وهو الجزء من الزمن  
(قوله وأطراف النهار) أي أجزاءه (قوله إذ أظفروه) أي لأنه أظفروه وهو علة لقوله وليشكر الله  
(قوله بمحض فضله) أي فضله المحض الخاص من شوائب الجبر (قوله بكثر عظيم) أي وهو الشيخ  
الذي على هذه الصفة للتقدمة تشبهه بالكثرة بجماع الاتفاق من كل فالكثر ينفق منه ومن على هذه  
الصفة ينفق من علومه ومعارفه التي يعلمها له واستعير اسم الشبه به للشبه على طريق الاستعارة  
التصريحية وشبهه بالكثرة وإن كان أعظم من الكثرة في المعنى نظرا لكون الكثرة أعظم من حيث الجنس  
(قوله ماشاء) أي متى أراد الاتفاق والراد بالاتفاق التعلم فشبهه بالاتفاق واستعار اسم الشبه به للشبه  
واشتق من الاتفاق ينفق بمعنى يتم على طريق الاستعارة التبعية (قوله وكيف شاء) أي وعلى أي

وكيف شاء . وقل أن يتفق اليوم وجود مثل هذا إلا النادر من السعداء . وأما من قرأ

وجه أرادته (قوله هذا العلم) أي علم العقائد (قوله التعرض له) أي لهذا العلم (قوله محبة هذا) أي الذي يتعاطى التعرض له وليس على الصفة التي ذكرناها (قوله دنيا وأخرى) مرتبط بقوله مفسداً في ضحية هذا مفسادها الحاصلة في الدنيا كالتي حصلت الذي يحصل له من الناس بسبب اعتقاده في الله خلاف الواقع والحاصلة في الأخرى من العذاب الأليم (قوله أكثر من مصالحها) أي أكثر من مصالح صحتها (قوله مثل هؤلاء) أي للمتعاطين للتعرض لهذا العلم وليسوا على الصفة المذكورة (قوله في زماننا) متعلق بوجوده وكذا قوله في كل موضع لكن الأول متعلق به وهو مطلق والثاني متعلق به مقيداً فإنه متعلق حرفي جرت متجدي اللفظ والمعنى يعامل واحد لأن الشيء للطلق مغاير لنفسه مقيداً (قوله بجاه) أي حال كوننا متوسلين في قبول دعائنا بجاه أي بمنزلة نبيه عنده (قوله جهده) أي طاقته (قوله أصول دينه) أي وهي عقائد التوحيد (قوله من الكتب) أي من كتب التوحيد (قوله التي حثيت) أي ملئت (قوله بكلام الفلاسفة) أي كقولهم إن الحادث قسمان حادث بالذات ويسرونه بما يحتاج في وجوده إلى مؤثر سواء سبقه عدم أم لا فالأول كأفراد الإنسان فانها تحتاج في وجودها لمؤثر وقد سبقها عدم والثاني كالأفلاك فانها تحتاج في وجودها لمؤثر ولم يسبقها عدم وحادث بالزمان ويسرونه بما سبق وجوده عدم كأفراد الإنسان . والتقديم قسمان قديم بالذات ويسرونه بما يحتاج في وجوده لمؤثر كذات المولى وقديم بالزمان ويسرونه بما سبقه عدم احتاج في وجوده لمؤثر أولاً فالأول كالأفلاك فانها عدم لم يسبقها عدم لأنها ناشئة عن العقول بطريق العلة والثاني كذات اللوى . وظهر من هذا أن كل قديم بالذات قديم بالزمان ولا عكس وأن كل حادث بالزمان حادث بالذات ولا عكس فالقوى قديم بالذات والزمان وأفراد الإنسان حادث بالذات والزمان والأفلاك حادث بالذات قديمة بالزمان بالمعنى المذكور عند الفلاسفة . وعلم أنهم يقولون واجب الوجود سبحانه واحد من كل جهة فلا قدرة له ولا إرادة ولا صفات له زائدة على ذاته والواحد من كل جهة إنما يشأ عنه واحد بطريق العلة فالواحد الذي يشأ عنه بطريق العلة يقال العقل الأول ثم إن ذلك العقل متصف بالامكان من حيث إن التبر أثر فيه وبالجواب لعلته فهو قديم لعلته حادث باعتبار ذاته فنشأ عنه باعتبار الجهة الأولى عقل ثان ونشأ عنه من الجهة الثانية فلك أول وهو فلك الأفلاك المسمى في لسان الشرع بالعرش وهذا العقل الثاني مدبر فلك الفلك المذكور ثم إن هذا العقل الثاني المتصف بالامكان من حيث إن التبر وهو العقل الأول أثر فيه بطريق العلة واجب لعلته فهو حادث لذاته قديم لعلته فنشأ عنه باعتبار الجهة الأولى فلك ثان وهو المسمى في لسان الشرع بالكمرى ونشأ عنه باعتبار الجهة الثانية عقل ثالث مدبر فلك الفلك الثاني ثم إن ذلك العقل الثالث انصف بالامكان من حيث إن التبر أثر فيه وبالجواب من حيث علته فنشأ عنه من الجهة الأولى فلك ثالث وهو السماء السابعة ونشأ عنه من الجهة الثانية عقل رابع مدبر فلك الفلك الثالث وهكذا إلى سماء الدنيا فتكاملت الأفلاك بسما الدنيا تسعة والعقول بالعقل المدبر فلك الفلك عشرة ويسمون ذلك العقل المدبر لماك القمر وهو سما الدنيا بالعقل الفيض لأفاضته الكون والفساد على ما تحت ذلك القمر من أنواع الحيوانات والنباتات والمعادن وبهذا ظهر لك وجه قولهم إن الأفلاك حادث بالذات قديمة بالزمان وأنه لا أول لها تبعاً لعلتها لأن العلول يقارن علته ومنها في ذلك العقول وسائر الأنواع من الحيوانات والنباتات والمعادن وأما أفرادها فهي حادث ذاتاً وزماناً ومن هذا تعلم أن قول الفلاسفة العالم قديم مرادهم أنه قديم بالزمان وأن المراد بالعلم الأفلاك والعقول وأنواع الحيوانات لا أفرادها فتأمل (قوله وأولع) مقي للمجهول أي تعلق (قوله هوسهم) الموصون نوع من الجنون والرابد هنا كلامهم الفاسد كالذي ذكرناه فقوله وهو كافر بيان له ولا شك أن قولهم الأفلاك قديمة بالزمان ناشئة عن العقول بطريق العلة وقولهم إن اللوى لا اختير له كافر

هذا العلم على من يتعاطى التعرض له وليس على الصفة التي ذكرناها فساد محبة هذا دنيا وأخرى أكثر من مصالحها وما أكثر وجود مثل هؤلاء في زماننا في كل موضع (سأل الله تعالى السلامة من شر أنفسنا ومن شر كل ذي شر) بجاه نبيه سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم . وليحذر المبشدي جهده أن يأخذ أصول دينه من الكتب التي حثيت بكلام الفلاسفة وأولع مؤلفها بنقل هوسهم وما هو كافر

(قوله صراح) يضم الصاد أى خالص (قوله من عقائدهم) بيان لموسم الذى هو كفر صراح (قوله  
 التى سترو نجاستها) أى اغضوا فسادها فثبته الفساد بالنجاسة واستعار اسم المشبه به للثبته على  
 طريق الاستعارة التصريحية وقوله بما بينهم أى بما يتخفى على كثير وقوله من اصطلاحاتهم بيان لما  
 بينهم على كثير وذلك كقولهم إن الأفلاك قديمة بالزمان موجودة بطريق التعليل فهذا الكلام معناه  
 المعتقد لهم قاسد وأخفوا فسادهم بقولهم الأفلاك حادثة بالذات . وأما أهل السنة والعترة فيقولون إن  
 الأفلاك خلقها اللولى باختياره ومسبوبة بالعدم . والحاصل أن الفلاسفة يقولون بقديم العالم الأفلاك  
 والعقول وأنواع الحيوانات قلما زمانيا وأنها موجودة بطريق العلة ولا شك أن هذا الكلام معناه  
 للمعتقد لهم قاسد فسترو فسادهم بإصطلاحاتهم التى اصطلموها عليها من تقسيم القديم قسمين قديم بالذات  
 وقديم بالزمان وعرفوا كلا تعريف وتقسيم الحادث لقسمين حادث بالذات وحادث بالزمان وعرفوا  
 كلا تعريف للفيد لكون العالم حادثا بالذات وإن كان قديما بالزمان وهذه الاصطلاحات تختص على  
 كثير من أهل العلم . وأما أهل السنة فيقولون العالم كله حادث بالذات وبالزمان ومسبوق بالعدم (قوله  
 وعباراتهم الخ) عطف تفسير تقسيم كل من القديم والحادث لقسمين وتعريف كل منهما هو المراد  
 بإصطلاحاتهم وعباراتهم وقوله التى هى أسماء بلا مسميات أى بلا مسميات صحيحة فقولهم مثلا العالم  
 قديم بالزمان لأن القديم بالزمان هو المأول له وإن احتاج لمؤثر هذه العبارة اسم مسباها أى معناها فاسد  
 (قوله وذلك) أى وما ذكر من الكتب التى حثت بكلام الفلاسفة (قوله ككتب الامام الفخر  
 الرازى فى علم الكلام وطوال البيضاوى ومن هذا جنوها) أى ومن سلك مسلكهما كالأزموى  
 والعلامة السعد والضد وابن عرفة قال البرهان القاتنى فى هداية المرء إلى كلام الأوائل كان مقصورا  
 على القابات والصفات والنسبات والسميات قلما حدثت طوائف التبذعة كثر جدالهم مع علماء  
 الاسلام وأرادوا شيئا على ما قرره الأوائل وخطوا تلك الشبه بكثير من قواعد الفلاسفة ليستروا  
 ضلالهم فتصدى للتأخرون كالفخر ومن ذكر معه لدفع تلك الشبهة وهكتم تلك القواعد فاضطروا  
 لإدراجها فى كتبهم لأجل أن يجنكوا من الرد عليهم ببيان المقصود منها وإيضاح مفاسدها فظهر  
 أنهم معذورون فى إدراجها فى كتبهم ولولم عليهم فى ذلك ولا يصح توجيه التمس إليهم وتحذير بعض  
 المتأخرين عن تعاطي كتبهم إنما هو للقاصرين الذين لا يصلون لفهمها (قوله قل أن يفلح  
 الخ) لم يقصد بذلك الفخر ومن معه بل القباى من معاصره لأن هؤلاء لا اعتراض عليهم لأنهم  
 إنما ضلوا ذلك ليتمكنوا من الرد عليهم فتدفعوا للناسب فى ذلك الزمان قاله شيخنا الماوى (قوله  
 أن يفلح) أى يفوز بالمقصود (قوله أو يكون له) أى لمن أولع وهو معطوف على يفلح (قوله  
 نور إيمان فى قلبه أو لسانه) نور الإيمان الذى يصكون فى القلب يرجع للتجليات والخواطر  
 الرحمانية والكشفات الربانية والذى يكون فى اللسان يرجع لما يجرى على لسانه من الكلمات  
 الطيبة التى ترضى للولى سبحانه (قوله من والى من حاد الله) أى كيف يفلح شخص والى  
 وصاحب من حاد الله أى عاداه والبراد بمن والى وصاحب من حاد الله الشخص المتولع بصحبة كلام  
 الفلاسفة (قوله وخرق حجاب الحمية) أى وخرق هيئة الله الشبيهة بالحجاب فإضافة حجاب للهيئة  
 من إضافة المشبه به للشيء وخرق الحمية من حيث إنه أوقع الحش فى الذات العلية باعتقاده الفاسد  
 فيها من أنه لا اختيار لها وأن تأثيرها بطريق العلة ويحتمل أن يكون فى الكلام استعارة بالكناية  
 وتخيل حيث شبه هيئة الله بملك عظيم مستور بحجاب على طريق الاستعارة بالكناية وإثبات  
 الحجاب تخييل وخرق ترشيح (قوله وراء ظهره) أى خلف ظهره وطرحة للشرية خلف ظهره كناية

صرح من عقائدهم  
 التى سترو نجاستها بما  
 بينهم على كثير من  
 اصطلاحاتهم وعباراتهم  
 التى أكرها أسماء بلا  
 مسميات وذلك  
 ككتب الامام الفخر  
 فى علم الكلام وطوال  
 البيضاوى ومن هذا  
 جنوها فى ذلك وقل  
 أن يفلح من أولع  
 بصحبة كلام الفلاسفة  
 أو يكون له نور إيمان  
 فى قلبه أو لسانه وكيف  
 يفلح من والى من حاد  
 الله ورسوله وخرق  
 حجاب الحمية ونبت  
 الشرية وراء ظهره  
 وقال فى حق مولانا جلال  
 وعز وفى حق رساله  
 عليهم الصلاة والسلام

مسؤول له فيه الحقاء ودعاء إليه ولهم الخلق وقد حُذِلَ بعض الناس قراءه يشرف كلام الفلاسفة للمؤمنين ويشرف المشككيين تعرضت لنقل كثير من حماقاتهم (٧٢) لما تمكن في نفسه الأثرة بالسوء من حال الرياسة وحب الاغراب على الناس بما

عن عدم عمله بها (قوله ما سؤلت له نفسه) أي ما زيفت له نفسه الحقاء : أي السالكة غير طريق الصواب من كون الأفلاك ليست محالقة لله واختياره ومن كون السبب العادي مؤثرا فيها قارنه ومن إدراك العقل للأحكام الشرعية وعدم الاحتياج للرسول (قوله وهم) أي قوته الواهمة (قوله من حماقاتهم) أي من عقائدهم الفاسدة وأطلق عليها حماقات لأنها لا نشأ إلا عن حق وارتكاب للطريق التي لا تؤدي للصواب (قوله من عبارات) أي كالعبارات التي ذكرناها من أن القديم قديم والحادث قديم وإنما ذكرناها فيما سبق لأجل فهم اللقائم لاجلها وحب الاغراب بها (قوله واصطلاحات) عطف مرادف لأن الراد بها نفس العبارات (قوله والكفر) أي من حيث بعض الأمور كقولهم الأفلاك قديمة بالزمان صادرة بدون اختيار الولي (قوله وربما يؤثر) أي يقدم (قوله هوسهم) أي الاشتغال بهوسهم أي بهوس الفلاسفة أي بكلامهم الفاسد الذي شأنه لا يصدر إلا عمن به الهوس وهو نوع من الجنون (قوله من التفقه) أي التفهم (قوله على طريق السلف الخ) أي من ذكر دليل على العقيدة واضح خال عن الشبه وعن كلام الفلاسفة والجار والمجرور متعلق بالاشتغال (قوله والعمل بذلك) أي باجتنابه وهو عطف على الاشتغال (قوله لانطعاس بصيرته) أي عينه التي في قلبه (قوله حتى رأى الظلمة) للراد بها علم الفلسفة (قوله والنور) وهو التفقه في الدين وقد جرت عادة الله بمصر أن البهجة والظهور إنما يكون لمن يتعاطى علم الشرعة للطهرة وأما من يتعاطى علوم الفلسفة فلا بهجة له ولا إقرا في الأثر (قوله ومن يرد الله فتنته الخ) فيه إشارة إلى أن ذلك الحث شيبة بالكفار الذين نزلت في حقهم هذه الآيات (قوله موارد الفتن) أي طرق الضلالات كعلم الفلسفة فانه طريق للضلالات فالوارد جمع مورد بمعنى الطريق والفتن جمع فتنة بمعنى الضلالة (قوله بجموده وكرمه) أي حالة كون ذلك اللطف والبقاء بما ذكر ملتبسا بجموده من التباس الجزئي بالكلي وعطف الكرم على الجود مرادف (قوله بجاه) أي حالة كونها متوسلين في قبول دعائنا للذكور بجاه أي بمرتبة سيد الخلق عنده تعالى (قوله فما يجب مولانا) الفاء واقعة في جواب شرط مقترن بقدره إذ سألت عما يجب لمولانا فنقول لك بما يجب له الخ وقوله بما يجب خبر مقدم وقوله عشرون صفة مبتدأ مؤخر أي فنقول لك عشرون صفة بعض ما يجب له أي بعض الذي وجب علينا معرفته أو يحتمل أن عشرون مبتدأ خبره محذوف وقوله بما يجب حال أي فنقول لك عشرون صفة يجب على المكلف معرفتها تفصيلا حالة كون العشرين بعض الواجب لمولانا الذي وجبت علينا معرفته لأن الواجب لمولانا الذي لا يقبل الانتفاء لا نهاية له لكن بعضه نصب لنا دليلا على خصوصه فوجب علينا معرفته تفصيلا وهو العشرون صفة وبعضه لم ينصب لنا عليه دليلا وهو ما عدا العشرين فوجب علينا معرفته إجمالا لا تفصيلا لعدم ما يدل على تعيينه فعلم أن الواجب لله تعالى الذي لا يقبل الانتفاء أمر كفي بحته قسبان : أحد التسمين العشرون وبهذا تعلم أن قول المصنف فما يجب لمولانا الخ لا ينافي قوله أولا ويجب على كل مكلف أن يعرف ما يجب لمولانا لأن العشرين بعض الواجب لمولانا الذي يجب علينا معرفته لأنها عينه وعلى الاحتال الثاني قوله بما يجب لمولانا المراد بالوجوب عدم قبول الانتفاء أي فن الأمور الواجبة له تعالى التي لا يقبل ثبوتها الانتفاء التي يجب علينا معرفتها وظهر لك مما قلنا أن عشرون صفة ليس فاعلا ليجب لئلا يلزم خلق جملة

أكالون لسلحت نساءه سبحانه أن عاملائنا يعامل جميع أحبائنا إلى الملمات بمحض فضله وأن يلطف بجميع المؤمنين ويقيم في ٥ الصلاة هذا الزمان المصموم لمراد الفتن بجموده وكرمه بجاه أشرف الخلق سيدنا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم (ص) فما يجب لمولانا جل وعز

بهم على كثير منهم من عبارات واصطلاحات يوجههم أن تعنها علوما دقيقة نفيسة وليس عنها إلا التخليط والمهوس والكفر الذي لا يرضى أن يقوله عاقل و ربما يؤثر بعض الحق هوسهم على الاشتغال بما فيه من التفقه في أصول الدين وفروعه على طريق السلف الصالح والعمل بذلك و يرى هذا الحث لانطعاس بصيرته وطرده عن باب فضل الله تعالى إلى باب غضبه أن المشتغلين بالتفقه في دين الله تعالى العظيم افقوا دنيا وأخرى بهاء الطبع ناقص الله كاه فما أجهل هذا الحديث وأقبح سيرته وأعمى قلبه حتى رأى الظلمة نورا والنور ظلمة ومن يرد الله فتنته فلن يملك له من الله شيئا أولئك الذين لم يرد الله أن يظفر قلوبهم فلم في الدنيا خزي ولم في الآخرة عذاب عظيم سمعون للعصائب

الساعة عن العائد ( قوله عشرون صفة ) للراد بالصفة ما ليس ذاتا فيصدق بالنفسية والسلبية والطاقية  
والعنوية لما كان موجودا في الخارج : إذ ادعى الذات وإلا كان قاصرا على العائني . واعلم أن العشرين  
الذكرورة بعضها دليله عقلي وهو ما عدا السمع والبصر والكلام وكونه سمعيا بصريا ومتكلميا بعضها  
دليله نقلي وهو السالبة للذكرورة وأما ما عدا العشرين مما يجب له تعالى فليله نقلي فقد ورد في عدة  
أحاديث معناه إن الله تعالى كالات لانهاية لما يجب علينا أن نؤمن بها إجمالا بأن نتقنع ونفزع عن أن  
له تعالى كالات لانهاية لها وأن العشرين صفة للذكرورة على أربعة أقسام نقسم عدديا اتفاقا أي مفهومه  
عدم شيء وهو صفات السلب (نقسم موجودي خارج الأعيان اتفاقا بحيث يمكن رؤيته لأثر على الحساب  
عنا وهو صفات العائني) نقسم له ثبوت في نفسه ولم يرتق لمرتبة الوجود في خارج الأعيان فلا يمكن رؤيته  
وهو العنوي نقسم اختلف فيه وهو النفسية كما يأتي ( قوله الواجبة له ) أي التي لا تقبل الانتفاء  
ولا يمكن انقضاء كإعانة ( قوله إذ كالاته ) أي صفاته الوجودية لانهاية لها . إن قلت إن كالاته جمع مضاف  
فيكون علما والحكم على العام كلية أي محكوم فيه على كل فرد فيقتضي أن كل فرد من كالاته  
لانهاية له مع أنه متناه فالجواب أن الحكم على العام على وجهين تارة يكون كلية نحو رجال البلد أو  
الريف وتارة يكون على المجموع نحو رجال البلد يحملون الصخرة وما نحن فيه من هذا القبيل  
لأن الأول أي هيئة كالاته لانهاية لها . إن قلت إن كالاته تعالى صفات وجودية وما وجد في الخارج  
متناه . قلت ذلك في الحادث الوجود خارجا لما قامت عليه الأدلة من استحالة وجود حوادث لا تنهاى .  
وأما كالاته تعالى فهي موجودة في الخارج ولانهاية لها لكونها قديمة وليس المراد أنها لانهاية لها في  
الذهن وإن كانت متناهية في الخارج كاذهاب إليه بعضهم ومع كون كالات الله لانهاية لها في الخارج صحتها  
الولى تفصيلا . يعلم أنها لانهاية لها في الخارج . فان قلت إن علمها تفصيلا يستلزم أنها لانهاية قولكم  
يعلمها تفصيلا ولانهاية لها فيه تنافي . قلت ذلك الاستلزام والتنافي بحسب عقولنا القاصرة لا بحسب نفس  
الأمر إذ قد يكون الشيء جازئا في نفس الأمر والعقل يستبعد كاتفق الشيخ للتبلي أنه كان عنده إنسان  
من تلامذته فأدخله الحلاوة بعد العصر فرأى ذلك التلميذ أنه عند أمه ومكث عنده ساعة أشهر ثم اشتاق  
للشيخ فرأى نفسه خارجا من الحلاوة بعد العصر ولم يعلم عليه أحد ( قوله عن معرفة مالم ينسب الخ )  
أي عن معرفته تفصيلا أما معرفته إجمالا فلم يفتخر عنها وحيد فتعرفته إجمالا واجبة علينا ونؤاخذ  
بتركها ( قوله لا نؤاخذ به بفضل الله ) أي لا بطريق الجبر . واعلم أن الممتنع إما أن يكون امتناعا لحداته  
كالجمع بين التقيضين وهذا القسم لم يقع التكليف به وإن جاز عقلا وادعى بعضهم وقوع التكليف به وثمرة  
التكليف به وإن كان لا يحصل ذلك الكلف به الاثابة على الامتنال بتعاطي الأسباب والعقاب على عدم  
الامتثال وإما أن يكون امتناعه لفقد شرط يعلمه الله أو لوجود مانع صله الله وإن كان يمكن الله كالتطير  
في الهواء وحمل الجبل وهذا القسم قال الجمهور إنه لم يقع التكليف به وإما أن يكون امتناعه لتعلق علم الله  
بعدم وقوعه مع كونه يمكننا في ذاته كإيمان أبي جهل وهذا القسم اتفقوا على أن التكليف به جائز وواقع  
والظاهر أن معرفة الكمالات التي لم ينسب لنا عليها دليلا بالخصوص من الممتنع لفقد شرط أو وجود مانع  
وحينئذ فيحتمل أن يكون الولي كلفناها ولم يؤاخذنا بها لمعجزنا عنها ونخرج من عدة التكليف بمجرد  
تعاطي الأسباب ويحتمل أنه لم يكلفناها أصلا وهو الموافق لقول الجمهور قول الشارح لا نؤاخذ به محتمل  
لأن يكون المعنى لا نؤاخذ به لأنه لم يكلفنا به أصلا ولأن يكون كلفنا به ولكنه لم يمتنعنا على عدم تحصيله  
لأنه ليس في قدرتنا . والحاصل أن ما نسب لنا عليه دليلا من الصفات يجب علينا معرفته تفصيلا ومالم  
ينسب لنا عليه دليلا يجب علينا معرفته إجمالا لتفصيلا قول الصنف فيما سبق ويجب على كل مكلف

عشرون صفة  
(ش) أشار بمن  
التبعية إلى أن  
صفات مولانا جل  
وعز الواجبة له لا تنحصر  
في هذه العشرين إذ  
كالاته تعالى لانهاية  
لها لكن المعجز عن  
معرفة مالم ينسب عليه  
دليل عقلي ولا نقلي  
لا نؤاخذ به بفضل  
الله تعالى

شرعا أن يعرف ما يجب الخ أي أن يعرف تفصيلا فيما نصب عليه دليلا وإجمالا فيما لم ينصب عليه  
 دليلا وهذا هو المراد بالمعرفة بقدر الطاقة البشرية التي ذكرناها هناك قد تدبر (قوله وهي الوجود)  
 أي والمعتبرون صفة الوجود وما عطف عليه فتقوله هي مبتدأ وقوله الوجود وما عطف عليه خبر  
 فالعطف ملاحظ قبل الاخبار ليصح الحمل (وقدم الوجود لأن غيره من بقية الصفات متفرع عليه  
 قوله معناه) أي (هو التحقق والتثبت في خارج الأعيان) معنى اللفظ ما يعني ويقصد منه . واعلم  
 أن للشيء الذي وضعه اللفظ بقوله معنى من حيث إنه يعني من اللفظ أي يقصد منه . وقاله مفهوم من  
 حيث إنه يفهم من اللفظ . وقاله مدلول من حيث إن اللفظ يدل عليه . وقاله حاصل في العقل من  
 حيث حصوله في العقل . وقاله موضوع له من حيث إن اللفظ وضع له أي لأجل إفادته (قوله ظاهر)  
 أي فلا حاجة لبيانه وفيه أنه وقع الخلاف فيه فقال الأشعري إن لفظ الوجود مشترك اشتراكا لفظيا  
 كمين فيكون موضوعا لجميع الوجودات بأوضاع متعددة فعنده ليس هناك وجود مطلق ووجود  
 خاص هو فرد له بل ليس هناك الإحاطات متخالفة بطلق على كل واحد منها لفظ الوجود فمن ثم ذهب  
 إلى أن وجود الشيء عينه وقالت الحكماء إنه مشكك أي إنه موضوع للمفهوم الكلي المختلف الأفراد  
 بالقوة والنصف إذ وجود الله أقوى من وجود زيد وقالت المعتزلة إنه متوالم أي إنه موضوع للمفهوم  
 الذي له ليات وتوافقت أفرادها فيه ثم اختلف في معناه فقال الأشعري إنه عين الذات وقال الرازي إنه  
 أمر اعتباري أي لا يثبت له إلا في اعتبار الغير وقال إمام الحرمين والقاضي أبو بكر الباقلاوي إنه حال فيه  
 يثبت في نفسه لكنه ليس لاربية الوجود الخارجي وقالت الكرامية إنه صفة معنى فهو عندهم صفة  
 متحققة في خارج الأعيان يمكن رؤيتها وقبل إنه صفة سلبية . وبسر بسبب عدمه على الإطلاق فوقع  
 الخلاف فيه يدل على عدم ظهور معناه إذ لو كان معناه ظاهرا لمواقع الخلاف فصح وأجيب بأن المراد  
 بظهور معناه يتميز عن مقابله وهو العلم فلا يحتاج لتعريف يميزه عن مقابله ويرفع التباسه به وهذا  
 لا ينافي أنه حتى في ذاته فلا يقع الخلاف فيه (قوله تسميح) أي مجاز استعارة بحيث شبه الوجود بالصفة  
 الحقيقية كالمعجم بجمع أن كلا منهما يقع صفة في اللفظ فيقال ذات الله موجودة كما يقال ذات الله عالمة  
 واستعار اسم الشيء به وهو لفظ صفة لثبته فتكون استعارة تصرحية وعلى هذا يكون استعمال  
 الصفة في قول المصنف عشرون صفة في الوجود وفي غيره من بقية الصفات من استعمال اللفظ في حقيقته  
 بالنظر لتغير الوجود من الصفات وفي مجازة بالنظر للوجود (قوله لأنه عنده عين الذات) أي كانت الذات  
 قديمة أوحادثه . واعلم أن حض العلماء أتبع قول الأشعري إن الوجود عين الذات على ظاهره من أن  
 مفهوم الوجود هو مفهوم الذات وعليه فني عن الوجود من الصفات تسميح وبعضهم أوزه بأن مراده أن  
 الوجود ليس أمرا زائدا على الذات ثابتا في نفسه كالعلماني وللعتوية فلا ينافي أنه اعتبار إذ الاعتبار يعتبر  
 تأثيرا بحسب المفهوم . وحينئذ فيرجع قول الأشعري إلى قول الرازي وعليه فلا يكون في عدم الوجود  
 من الصفات تسميح واستدل على أن الوجود عين الذات بأنه لو كان الوجود غير الذات لزم إما أن يكون  
 موجودا أو معدوما فإن كان موجودا كان موجودا بوجود وهذا الوجود موجود بوجود . وهكذا  
 فيلزم التماس وهو محال . وإن كان معدوما لزم أن الوجود بمقابله وهو العلم . ويلزم أن تكون الذات  
 لتصف بالوجود معدومة وهو باطل وفيه أنه إنما يلزم أن صف الوجود بالعدم لو قلنا الوجود عدم ونحن  
 قلنا الوجود معدوم أي أمر عديم أي لا تحقق له في الخارج . وإن كان له تحقق في نفسه وهذا لا ضرر فيه  
 ولا يلزم منه أن تكون الذات الموجودة معدومة لأن الوجود ينصف بالعدم لا ترى أن الذات الموجودة  
 تنصف بالامكان فيقال هذه الذات ممكنة والامكان أمر عديم أي لا تحقق له في الخارج . وإن كان له تحقق

(ص) (وهي الوجود)  
 (ش) معناه ظاهر وفي  
 عدم الوجود صفة على  
 مذهب الشيخ الأشعري  
 ناسخ لأنه عنده عين  
 الذات



في نفسه (قوله وليس زائد عليها) خبر لقوله عين الذات وفيه أن نفي الزيادة يصدق بأن يكون الوجود جزءا  
 الملحقة ولا يقل به فكان الأولى حذف هذا التفسير لأن الوجود عند الشيخ عين الذات لا جزأه ويمكن  
 الجواب بأنه لما حكم على الوجود بالعينية للضافة للذات وبما يتوهم التناهي لما اشترى من أن المضاف غير  
 المضاف إليه فنفي ذلك بقوله وليس زائد عليها ولم يلتفت لصدقته على أنه جزء لعدم القتال به (قوله والذات  
 ليست بصفة) أي فيكون الوجود ليس بصفة (قوله لكن لما كان الوجود الخ) استمر ذلك دفع به  
 ما يتوهم من تقيده بالذات من أن الوجود لم يقع صفة وكذا ما اشتق منه (قوله في اللفظ) أي لافي المعنى  
 لأنه في المعنى عين الذات (قوله فيقال ذات مولانا جل وعز موجودة) فيه أن ههنا باب الأخبار لاسن  
 باب الوصف فيكون الوجود وقع محكوم به على الذات لاصفة لها . وأجيب بأن المحكوم به وصف في المعنى  
 المحكوم عليه فالمراد بالوصف في قوله ليس بصفة (قوله لكن لما كان الوجود توصف به الذات الوصف ولو بحسب  
 المعنى . فان قلت الوصف في المثال إنما وقع بالموجودة لا بالوجودية . قلت الوصف في المعنى إنما هو بالوجود  
 لأن معنى قولنا ذات الله موجودة أنها ثابت لها الوجود فيكون الوجود وصفها . وملخص كلامه أن  
 الوجود في المثال وقع محكوم به على الذات من حيث إطلاقه عليها لاسن حيث إنه قائم بها وعلى هذا يكون  
 المقصود من الأخبار أن الذات يطلق عليها لفظ الوجود فيكون الاستناد مرجعه لفظ اللفظ فيكون  
 الاستناد لفظيا لا معنويا وفيه أنه حكم تصديق يرهن عليه للتكلمون في كتبهم وأثبتوا صحتها بحديث  
 العالم وإمكانه وذلك يؤذن بأنه عندهم إسناد معنوي وأن المقصود من الأخبار أن الذات متصفة بالوجود  
 بمعنى أنه وصف ثابت لها على أن الاستناد اللفظي كالمعنى فيكون ارتكابه عبثا فتأمل (قوله أن بعد)  
 أي أن يحيل (قوله على الجملة) أي حالة كون ذلك المبدأ آتيا على الجملة أي الإجمال أي على حالة إجمالية  
 أي لم يبين فيه كونه صفة في اللفظ أو في المعنى فهو صادق بكونه صفة في اللفظ وبكونه صفة في المعنى ولكن  
 الراد أنه صفة في اللفظ لافي المعنى لأن الوجود عين الذات (قوله زائدا على الذات) أي مغاير لها كانت  
 الذات قديمة أو أحدث والمراد به على هذا القول الحال الواجب للذات مادامت الذات غير معاملة بعلة  
 وقولنا غير معاملة بصفة حال من الحال أو من ضمير الواجب وخرج به المعنوية فأنها معاملة بالمعنى وهذا  
 هو مذهب الفخر الرازي . فان قيل إن مذهب الرازي في الحال فكيف يكون هذا مذهبا له .  
 فالجواب أن المراد بالحال في التعريف الوجه والاعتبار فلا ينافي ما ذهب إليه من في الحال . والحاصل  
 أن الوجود عند الرازي أمر اعتباري فهو وإن في الحال لم ينفى الاعتبار إذ لم يقل بنفيه أحد واستدل  
 على أن الوجود غير الذات بأن ذاته تعالى غير معاملة لنا ووجوده معلوم نابع من الشكل الثاني  
 ذاته غير وجوده وفيه أنه إن كان المراد بالعلم بالصفة فهو منقضي فيهما وإن كان المراد به العلم بأي  
 وجه فهو موجود فيهما فاحدى المتقمتين ممنوعة على أن هذا الدليل قاصر على وجود الذات العلية  
 والمتمنى أن الوجود مطلقا غير الذات فالدليل أخص من المتن (قوله لا تسامح فيه) قال بعضهم لانسان أنه  
 لا تسامح فيه على هذا المذهب بل التسامح موجود لأن الاعتبار لا يقال به صفة . ألا ترى أن نحل الكريم  
 إذا اعتبره معتبرا لا يقال إنه صفة للكريم (قوله ومنهم) الضمير يعود لمطلق العلماء لا للتكلمين  
 لقوله بعد وهو مذهب الفلاسفة والفلاسفة ليسوا من التكلمين بخلاف المعتزلة فانهم منهم (قوله  
 دون القديم) أي فان وجوده ليس زائدا على ذاته بل وجوده عين ذاته وذلك لأنهم يقولون إن القديم  
 تبارك وتعالى واجب الوجود وواجب الوجود لا يكون إلا واحدا من كل وجه فلزاد وجوده عليه  
 لتكثر لأن الموصوف عندهم يكثر بتكثرفنائه والتكثير يؤدي للتكثير المؤدى للاسكان وهو مناف  
 لوجوب الوجود وظاهر بما قرأه أن الشارح ذكر ثلاثة أقوال في الوجود الأول أن الوجود عين الوجود

وليس زائد عليها  
 والذات ليست بصفة  
 لكن لما كان الوجود  
 توصف به الذات في  
 اللفظ فيقال ذات  
 مولانا جل وعز  
 موجودة صح أن بعد  
 صفة على الجملة . وأما  
 على مذهب من جعل  
 الوجود زائدا على  
 الذات كالاسلام الرازي  
 فعنده من الصفات  
 صحيح لا تسامح فيه  
 ومنهم من جعله  
 زائدا على الذات في  
 الحادث دون القديم  
 وهو مذهب الفلاسفة  
 (ص) والقديم

في القديم والحادث وهو مذهب الأشعري . والثاني أن الوجود زائد على الذات قديمة كانت أو حديثة  
 بمعنى أنه أمر اعتباري وهو مذهب الرازي . والثالث التفصيل بين القديم والحادث فهو عين للوجود في  
 القدم وزائد عليه في الحادث وهو مذهب الفلاسفة وبقول القاضي وإمام الحرمين إن الوجود حال  
 ثابتة في نفسها وقول الكرامية إن الوجود صفة معنى وقد يقال إن قوله وأما على مذهب من جعل  
 الوجود زائدا على الذات الصادق على هذين القولين أيضا كما أنه صادق بقول الرازي ويمكن أن يوجه  
 هذان القولان بمواجهه بالقول الثاني وهو قول الرازي قدبر (قوله الأصح أن القدم صفة سلبية) مقابله  
 ماسد كرهه في البقاء من القول بأنه صفة نفسية ومن القول بأنه صفة معنى وكلا القولين قديين للشارح فيما  
 يأتي أنه لا يصح عقلا . إن قلت حيث كان كل من القولين للمقابلين مردودا ولا يصح فالأولى للشارح أن يقول  
 الصحيح أن القدم الخ لأن التعبير بالأصح يفيد أنهم مصححان مع أنهما فاسدان . فالجواب أن رد  
 القولين المقابلين إنما هو بحسب مظهره لا بحسب الواقع فيحتمل أن يكون كل منهما مصححا في الواقع  
 فقاعبر بالأصح تحريا للصدق وقضية قوله إن القدم صفة سلبية أن الصفة تطلق عليه حقيقة لا تجوزا  
 وهو كذلك خلافا لمن قال إن إطلاق الصفة على السلب والاضافة تجوز ، ثم في كلام السعد والسيد أن  
 للتصنيف بالقدم حقيقة الوجود وأما اتصاف الوجود به فباعتبار اتصاف الوجود به (قوله سلبية) أي  
 نفية لأنها نقت عن الله مالا يليق به وهو العدم السابق على الوجود (قوله أي ليست بمعنى موجود في  
 نفسه) أي في خارج الأعيان وهو ما يمكن رؤيته لو أزيل الحجاب عنا حيث كان القدم ليس معنى  
 موجودا لم يكن من صفات المعاني فأنهما معان موجودة في خارج الأعيان يمكن رؤيته لو أزيل الحجاب وكان  
 للناسب أن يزيد ولا تات في نفسه ليقيد أنه ليس من الصفات المعنوية وقد يقال مراده بالموجود في نفسه  
 الثابت في نفسه أي باعتبار نفسه لا باعتبار معتبر وفرض فإرض أهم من أن يكون ارتقي لمرتبة الوجود بحيث  
 يمكن رؤيته لو أزيل الحجاب أو لم يرتق إليها فيفيد حينئذ أنه ليس من المعاني ولا من المعنوية (قوله كالعلم)  
 أي فانه معنى موجود في الخارج قائم بذات العالم زائد على ذاته فهو مثال للنفي للنفي وصرح بكلامه أن  
 القدم سلب على معنى أن السلب داخل في مفهومه وليس صفة ثبوتية فليس له تحقق خارجي بل هو معدوم  
 فيه وإن كان الاتصاف به حقيقة في الخارج . والحاصل أن القدم وإن كان نفي كذا أو سلب كذا لكن هذا  
 العدم والسلب ثابت لله فليس نفي ثبوته في نفسه بوجوب نفي ثبوته لله تعالى (قوله مثلا) قد سبق الكلام عليه  
 من حيث الاتيان به مع الكاف (قوله وإنما هو عبارة) أي معبر به وقضيته أن القدم للفسر بذلك لفظ القدم  
 مع أن القصد تفسر القدم الذي هو الصفة أي النفي لالفظ القدم فكان الأولى أن يقول وإنما هو سلب العدم  
 الخ ويحذف قوله عبارة (قوله سلب العدم الخ) أي انسلابه واتفاؤه فلا يحتاج لسلب كأيهم من ذوق  
 العبارة (قوله سلب العدم الخ) فيه أن القدم على هذا التعريف صفة ثبوتية لأن نفي ثبوت لصفة  
 سلبية وحيثئذ فلا يناسب قول الشارح الأصح أن القدم صفة سلبية وقول المصنف الآتي والحجة بعدها  
 سلبية إلا أن يقال مراده أنها سلبية ولو باعتبار صدر التعريف وإن كان البصر في الوجودي والعلمي  
 عندهم بالمعنى لا باللفظ بدليل أن اللاعدي عندهم وجودي (قوله على الوجود) هذا ظاهر في قدم الذات  
 وصفات المعاني لأنهم متصفة بالوجود لا في قدم المعنوية لأنها لا وجود لها وإنما ثبوت فكان عليه أن  
 يزيد أو الثبوت ليكون تعريفه شاملا لقدم الصفات المعنوية كما أنه شامل لقدم الذات العلية وصفاتها  
 الوجودية . لا يقال يفسر الوجود بالثبوت ارتقي موصوفة لمرتبة الوجود أولا فيشمل المعنوية . لأننا نقول  
 هذا مجاز ولا قرينة عليه وهو ممنوع في التعاريف (قوله عبارة) فيه ماسبق (قوله عدم الأولية)  
 تطلق الأولية بمعنى الابتداء وتقالها الأخيرة بمعنى الانقضاء وتطلق الأولية على السبق على الأشياء

(ث) الأصح أن القدم

صفة سلبية أي ليست

بمعنى موجود في نفسها

كالعلم مثلا وإنما هو

عبارة عن سلب العدم

(١) السابق على الوجود

وإن شئت قلت هو

(٢) عبارة عن عدم الأولية

والأخرية على البقاء بعد فناء المطلق وكلا الضمين تصح إرادته هنا فالمنى على الثاني عدم السبق على الوجود والمنى على الأول عدم ابتدئية الوجود فعنى قوله قديما أنه لا ابتداء لوجوده والقديم على هذا التعريف كالذى بعده سلبى لأنّ القدم فيما لم يضاف لعدم بخلاف الأول فإنه يقتضى أنه ثبوتى كما مر (قوله للوجود) كان الأولى أن يزيد أو الثبوت لأجل أن يشمل التعريف قدم الصفات النوعية كما مر (قوله والعبارات الثلاث بمعنى واحد) أى متبسة بمعنى واحد من التباس العال بالمدلول وفيه أنه إن أراد بالمنى الواحد المفهوم فتكون العبارات الثلاث مترادفة أى متحدة المفهوم وللصدق كالإنسان والبشر الموضوعين للحيوان الناطق فغيبه أن مفهوم العبارة الأولى ثبوت ومفهوم الأخيرين عدم كما تبين لك فتكون العبارات الثلاث متحدة للمفهوم وإن أراد بالمنى الواحد للصدق وإن اختلفت مفهوما فلا تكون العبارات الثلاث مقسوبة أى مختلفة مفهوما متحدة ماصداً كالصالح والكاتب بالقوة فيه أن ماصدقات العبارة الأولى ثبوتات ضرورة أن مفهومها ثبوت وما صدق الأخيرين أعدام ضرورة أن مفهومهما عدم كما تبين لك. ويجب أن المراد بكونها بمعنى أن أوائلها بمعنى وهو السلب أى أن أوائلها سلب وإن اختلفت متعلقه وهو القدم في العبارة الأولى والأولى في الثانية والافتتاح في الثالثة أو أن المراد بكونها بمعنى واحدة أنها متلازمة أو أن كلا منها مفهومه نفي أمر لا يليق بالله كان الأمر عسماً أم لا (قوله هذا) أى ما ذكر من معاني العبارات الثلاث معنى القدم الخ فيه أن كون ما ذكر معنى القدم في حق ذاته وصفاته الوجودية مسلم وأما كونه معنى القدم في حق صفات الأحوال على القول بها فغير مسلم لأنه اعتبر الوجود في العبارات الثلاث ولا وجود للأحوال . فإن قيل أراد بالوجود الثبوت . قلنا هو مجاز ولا قرينة عليه ولا يجوز ذلك في التعاريف (قوله وصفاته الجليلة) أى العظيمة وقوله السنية أى الرتنة وأراد بها صفاته الوجودية والثبوتية كالمظاهر وقد علمت ما فيه وأما صفات السلوب فتتصف بالقدم إن قلنا إن القدم مرادف للأزلى وأن كلا منهما هو الأمر الذى لا أول له سواء كان وجودياً كذات الله وصفاته الوجودية أو ثبوتياً أو عسماً كصفات السلوب وعدمنا في الأزلى ولا تتصف بالقدم إن قلنا إن القدم أخص من الأزلى وإن القدم هو الموجود الذى لا أول لوجوده والأزلى هو الأمر الذى لا أول له وجودياً كان أولاً وعلى هذا فتتصف صفات السلوب بالأزلية دون القدم فيقال صفات السلوب أزلية ولا يقال قديمة بخلافها على الأول فإنها تتصف بالأزلية والقدم وعليه فالمناسب في تعاريف القدم عدم الاتصاف على الوجود بأن يعمم فيقول مثلاً القدم عدم افتتاح الذات والصفات ليدخل فيه قدم صفات السلوب تأمل . واعلم أن ذاته تعالى وصفاته كل منها قديم باقبات وبالزمان لأن كلا منهما لم يشتر في وجوده لمؤثر ولا أول لوجوده خلافاً لما ذهب إليه الأعمام كالغفر والسعد والضد من أن صفاته قديمة بالزمان فقط لأنها ناشئة عن المولى بطريق العلة فهى عديم ممكنة لذاتها واجبة لغيرها وقد شنع ابن التلسانى على من قال بذلك كفى الكبرى (قوله وأما معناه) أى القدم في حق الحادث فهو طول مدة وجوده قد حدد القتها طول مدة الوجود بسنة فمن لم يمك سنة لا يقال له قديم فإذا قال السيد القديم من عبيدى حرّ عتي من مضت عليه سنة وهو في ملكه . واعلم أن القدم في اصطلاح التسكيمين حقيقة في عدم افتتاح الوجود ومجاز في طول الدّة وفي أصل اللغة بالعكس (قوله مثلاً) مقدمة من تأخير عملها بعد قوله هذا بناء قديم (قوله وإن كان حادثاً) جملة حالية وإن وصية وليس للمنى على اللبائنة لفساده ولا حاجة لهذا الجملة مع قوله طول مدة وجوده لأن الضمير راجع للحادث فهو من عنى (قوله القديم) أى الذى طال مدته (قوله والقدم بهذا المعنى على الله تعالى مجال) أى وكذا على صفاته بقرينة ما سبق (قوله لا يتقيد بزمان ولا مكان) أى بحيث لا يتحقق

لوجوده وإن ثبت قلت

هو عبارة عن عدم افتتاح الوجود

والعبارات الثلاث بمعنى

واحد هذا معنى القدم

في حقه تعالى باعتبار

ذاته العلية وصفاته

الجليلة السنية وأما معناه

إذا أطلق في حق

الحادث كما إذا قلت

مثلاً هذا بناء قديم

وعرجون قديم فهو

عبارة عن طول مدة

وجوده وإن كان حادثاً

مستوفياً بالقدم كما في

قوله تعالى (إنك لن

صلاك للقديم) وقوله

عز وجل (كالمعرجون

القديم) والقدم بهذا

المعنى على الله تعالى

محال لأن وجوده جل

وعز لا يتقيد بزمان

ولا مكان

وجوده لإصحابها زمان أو مكان بأن يتدنى بابتدائه وينتهي بانهائه (قوله حدوث كل منهما) أى والله سبحانه وتعالى قديم فوجوده متحقق قبل الزمان والمكان فلا يتقيد بهما وحينئذ فلا يقال الله في زمان أو في مكان للتأويل المقارنة وأنه لا يتحقق وجوده لإصحابها لها، ثم يجوز أن يقال الله موجود قبل الزمان والمكان ومعهما . واعلم أن الزمان وقته فيه خلاف فقيل هو مقارنة متجدد فهو موهوم لتجدد معلوم إزالة للاجهام كقارنة الجوى . لطول الشمس في قولك أحيثك عند طلوع الشمس وهذه المقارنة أمر اعتباري لاتعلق القدرة بها فوصفها بالحدوث تسمع إذ الحدوث حقيقة هو الوجود بعد عدم وأما إطلاقه على التجدد بعد عدم فهو مجاز والحدوث حقيقة لا يكون إلا في الحادث حقيقة وهو الوجود بعد عدم لاقى الحادث مجازاً وهو التجدد بعد عدم كالمقارنة المذكورة التى هى أمر اعتباري وقيل إن الزمان متجدد معلوم يقتر به متجدد موهوم كطلوع الشمس في المثال ووصف الزمان بالحدوث على هذا القول حقيق وعلى هذين القولين فالظرفية في قولك أنا في زمان كذا عجازية والمعنى على الأول أنا مصاحب للزمان أى المقارنة وعلى الثانى أنا مقارن للزمان وقيل إنه حركة الفلك وقيل نفس الفلك ووصف الزمان بالحدوث على هذين القولين حقيق أيضاً وعليهما فالظرفية حقيقة لأن الفلك يحيط بنا ويتحرك علينا كما هو مبين في علم الهيئة وأن المكان عند أهل السنة هو الفراغ الذى يحل فيه الجسم ولا يخفى أن الفراغ عدم محض فوصفه بالحدوث تسمع وعند بعض الفلاسفة هو السطح الباطن من الخاوى الماس للسطح الظاهر من الخوى أو السطح المستعلى عليه آخر وحينئذ فوصفه بالحدوث حقيق (قوله لأن معناه) أى معنى التقديم (قوله واجب له) أى ثابت له لا يقبل الانتفاء أى ومن ثبت له شئ صح أن يشتق له منه اسم (قوله أو نحو هذا من العبارات) نحو يجب له عدم الأولية أو عدم افتتاح الوجود (قوله اسم التقديم) الإضافة يائية (قوله توقيفية) أى يتوقف إطلاقها على نص من الشارع فما ورد عن الشارع إطلاقه عليه جاز لنا إطلاقه عليه ومالا فلا (قوله هذا مما ردد فيه بعض الأشياخ) أى وهو إمام الحرمين والقاضى أبو بكر ومن تبعهما وهذا التردد قولان في الواقع فالتى الأول منه قول المعزلة ومال إليه القاضى والثانى الثانى منه قول أهل السنة وإمام الحرمين ومن تبعه توقف ولم يجزم بشئ . واعلم أن محل التردد والخلاف كل اسم يقتضى مدخلها ليس موهوماً نصاً ولم يرد نص بإطلاق ولا يخفى أن لفظ التقديم على فرض أنه لم يرد به نص موهوم لأنه موهوم معنى لا يصح في حقه تعالى وهو من طالت مدة وجوده وحينئذ فلا يكون من محل التردد ومع ورود النص فيه يقال لا وجه لمراد التردد في إطلاقه إذ لا شك في جواز إطلاق التقديم عليه تعالى حينئذ وأن أوم التقدم بطول الزمان (قوله لكن قال الخ) قصد بهذا الاستدراك دفع التردد وردّه . وحاصله أنه لا وجه لمراد التردد في إطلاق التقديم لأن محل التردد إنما هو فيما لم يرد به إذن وهذا قد ورد الإذن بإطلاقه وقد يقال إن التردد لم يطلع على ذلك النص فتردد (قوله الحليى) بفتح الحاء وكسر اللام نسبة لحليمة السعدية مرضته على الله عليه وسلم أو لى حليم جده كذا قال بعضهم وفى القاموس إنه نسبة إلى حليم جده محمد بن الحسن صاحب التصانيف وهذا يقوى الثانى (قوله وقال) أى الحليى وقوله لم يرد أى لفظ التقديم في الكتاب نصاً أى لم يرد في مصرحها وإماورد فيه ضمناً فإنه ورد فيه هو الأول وهو معنى التقديم (قوله وأشار) أى الحليى (قوله بذلك) أى بقوله ولكن ورد في السنة (قوله ابن ماجه) هو بالهاء وصلاً ووقفاً وكذا رواه النسائى (قوله في سننه) المشهور فيه ضم السين وله وجه وهو أنه جمع سنة بمعنى الطريقة وذكر الشيخ المالى نقله عن بعض مشايخه من كبار محدثى فاس أنه بفتح السين أى طريقته وأن قراءته بضم السين من الخطأ الذى عمت به البلوى ثم قال شيخنا وهذا أمر يرجع فيه للرواية (قوله وفيه) أى والحال أن

الحدوث كل منهما فلا يتقيد بواحد منهما إلا ما هو حادث مثلاً وهل يجوز أن يتلفظ بلفظ التقديم في حقه تعالى فيقال هو جل وعزّ قديم لأن معناه واجب له جل وعزّ عقلاً وتعالى ولا يتلفظ بذلك وإنما يقال بحبه تعالى القديم أو نحو هذا من عبارات لا يطلق عليه في اللفظ اسم التقديم لأن أسماءه جل وعزّ توقيفية هذا مما ردد فيه بعض الأشياخ لكن قال الرافى في شرح أصول السبكي عنه الحليى في الأسماء وقال لم يرد في الكتاب نصوصاً مماورد في السنة قال السراقى وأشار بذلك إلى ما رواه ابن ماجه في سننه من حديث أبى هريرة رضى الله عنه وفيه

فيه أى فى حديث أبى هريرة الذى رواه ابن ماجه ( قوله عند القدم من التسعة والتسعين ) أى بدل الأول . إن قلت إن هذا الحديث الذى رواه ابن ماجه والنسائى حديث آحاد وخبر الأحاد على الظن لا يحول عليه فى الأصول القطعية الاعتقادية . والجواب أن التسمية من باب الأمور العملية لامن باب الأمور الاعتقادية والعملية يكتفى فيها بالظن ( قوله والبقاء ) عطف على التسم من عطف اللازم على اللزوم لأن من وجب قدمه استحاله عدمه ومن استحاله عدمه وجب بقاؤه ولم يكتف بالمزوم عن اللازم لحظر هذا الفن فلا يكتفون فيه بذلك المزوم فقط بل لابد فيه من النص على كل منهما ( قوله هو عبارة ) أى مبر به وكان الأولى للشارح أن يحذف قوله عبارة ويقول وهو سلب العلم الخ لأن المقصود تفسير البقاء الذى هو الصفة لا لفظ البقاء كجو قضية كلامه ( قوله عن سلب العلم ) لاشك أن سلب العلم ثبوت فمقتضى هذا التعريف أن البقاء صفة ثبوتية وحيث فلا يناسب قول المصنف الآتى والخصة بعدها سليية إلا أن يقال مراده سلبية ولو بحسب اللفظ أو صدور التعريف وإن كان العبارة عندهم فى الوجودى والعدمى بالمعنى لا باللفظ ( قوله اللاحق للوجود ) هذا ظاهر فى بقاء الذات وصفات اللماضى لأنها متصفة بالوجود ولا يشمل بقاء الصفة المعنوية لأنها لا تنصف بالوجود بل بالثبوت فكان الأولى أن يزد فى التعريف أول ثبوت ولا يقال إنه أراد بالوجود الثبوت من باب إطلاق الخاص وإرادة العام لأن هذا مجاز لا قرينة عليه وحيث فلا يقع فى التعريف وعزم عاذرنا أن كلامه ذاته تعالى وصفاته الوجودية والمعنوية تنصف بالقدم والبقاء بمعنى أن وجوده تعالى ووجود صفاته الوجودية لم يسبقه عدم ولا يلحقه عدم وثبوت صفاته المعنوية لم يسبقه عدم ولا يلحقه عدم . ولا يقال إنه يلزم على إصاف صفاته تعالى بالقدم والبقاء قيام المعنى بالمعنى وهو ممنوع . لأننا نقول قيام المعنى بالمعنى إصافه فى إصاف وصف وجودى بوجودى كالمسمى فى بيان إبطال كون القدم والبقاء معنى وأما إصاف وصف وجودى بأمر سلبى فليس فيه قيام المعنى بالمعنى بل سلب نقص عن ذلك الوجودى .بقى شئ آخر وهو أن القدم والبقاء يتصفان بالقدم والبقاء بناء على القول بترادف القدم والأزلى ولا يضر التسلسل فى مثل هذا لأنه تسلسل فى أمور دعمية والقدم الذى هو صفة القدم معناه سلب العلم عن هذا القدم بمعنى أن القدم فى نفسه ليس بحادث وأما على القول بأن القدم أخص من الأزلى فيتصفان بالأزلية لا بالقدم ( قوله عن عدم الأخيرة للوجود ) أى كون الوجود لا آخره . فان قلنا لظاهر من الكلام أن هذا تعريف لبقاء الذات العلمية وبقاء صفاتها وحيث فريد عليه أنه غير مانع لدخول بقاء الجنة والنار فيه لأن بقاءها لا آخره . قلت هذا تعريف بالأعم وقد جوزوه الأقدمون وأن اللام فى الوجود للعهد أو أن المراد بقوله عدم الأخيرة أى الواجب عقلا وحيث فلا يصدق بعدم أخرية الجنة والنار لأنه ليس بواجب عقلا بل هو ممكن ( قوله والعبارة بمعنى واحد ) أى ملتصقان بمعنى واحد من تلبس الدال بالمدلول أى دالان على معنى واحد وماتقدم فى التقدم سؤالا وجوابا يقال هنا ( قوله استمرار الوجود ) يحتمل أن يكون من إضافة الصفة للوصف أى الوجود المستمر فيكون البقاء عنده صفة نفسية كما قال الشارح ويحتمل أن تكون الإضافة حقيقية وعليه فيحتمل أن يراد باستمرار الوجود لازمه من نفي العلم الطارىء على الوجود فيكون البقاء عنده صفة سلبية ويحتمل أن يراد به نفسه الذى هو نسبة فيكون البقاء عنده نسبة فيكون أمرا اعتباريا ( قوله فى المستقبل ) متعلق باستمرار أى استمراره فى الزمان المستقبل وكلامه يوم أن الزمان للمستقبل ظرف لاستمرار وجوده وليس كذلك ويتخلص من هذا بحث فى معنى مع أى استمرار وجوده استمرارا ماصحا للزمان للمستقبل ولا ضرر فى هذا ( قوله إلى غير نهاية ) أى استمراره إلى النهاية له ( قوله استمرار الوجود ) فيه ماسبق ( قوله فى الماضى ) متعلق باستمرار أى استمرار وجوده

عند القدم من التسعة  
والتسعين (ص)  
والبقاء (ش) هو عبارة  
عن سلب العلم اللاحق  
لوجود وإن شئت  
قلت هو عبارة عن  
عدم الأخيرة للوجود  
والعبارة بمعنى واحد  
وبعض الأئمة يقول  
بمعنى البقاء فى حقه  
تعالى استمرار الوجود  
فى المستقبل إلى غير  
نهاية كما أن معنى القدم  
فى حقه تعالى استمرار  
الوجود فى الماضى

في الزمان الماضي وقضيته وجود زمان في الأزل متصف الآن بالماضي مع أنه لم يكن فيه زمان لأن الزمان  
حدث على ما مر (قوله إلى غير غاية) أي استمرار الانتهاء له والنهاية هي النهاية في كلامه نقن (قوله)  
وكان هذه العبارة أي قوله استمرار الوجود وأتى بالكأنية للفيدة لعدم الجزم بدخلها لما سبق  
من الاحتمالات الجارية في عبارة ذلك البعض (قوله بجنح) أي يميل (قوله صفتان نفسيتان الخ)  
أي ضل هذا يكون الوجود بقيد الاستمرار صفة نفسية قال السكتاني ولم أقف إلى الآن على من يجعل  
الوجود بقيد الاستمرار وصفًا نفسيًا ولكن المؤلف رحمه الله مطلع وذكر الشيخ الذي أن غيره اطلع  
على أنه قول للأشعري وفي جعل الوجود بقيد الاستمرار صفة نفسية ما سيأتي (قوله لأنهما عنده  
الوجود للتمر) أي على جعل إضافة استمرار إلى الوجود من إضافة الصفة للوصف وهو علة  
الكأنية وفيه أن تلك العلة تقتضي الجزم بأنهما عنده صفتان نفسيتان وهو مناف لما أفاده الكأنية  
من عدم الجزم بذلك فكان الأولى أن يقول لا حائل أن يكونا عنده الوجود للتمر الخ (قوله والوجود  
نفسى) أي صفة نفسية للوجود والصفة النفسية هي التي لاتحقق الذات خارجا بدونها كالتمييز للجزم  
فإن الجزم لا يتحقق في الخارج بدونه بخلاف القدرة مثلا فإن الجزم لا يتوقف تحققه في الخارج عليها  
الآثرى الجبرية مثلا فهي ليست صفة نفسية وبقا أفاد كلامه حيث لم يقيد الوجود بالاستمرار أن الصفة  
النفسية أصل الوجود لا الوجود بقيد الاستمرار الذي الكلام فيه وحينئذ فالدليل لا ينتج الدعي وهو  
الكأنية فإن حمل كلامه على الوجود المستمر الذي الكلام فيه ورد عليه أن الكلام لا يتم لأن الذات  
تتحقق خارجا بدون استمرار الوجود. نعم أصل الوجود صفة نفسية لأنه لاتتوقف الذات خارجا بدونه .  
والحاصل أنه إن حمل الوجود في كلامه على أصل الوجود فنسلم أنه صفة نفسية لاتتحقق الذات بدونه  
لكن ليس حديقافية وحينئذ فلا ينتج الدليل للدعي وإن حمل الوجود على الوجود بقيد الاستمرار  
فلا نسلم أنه صفة نفسية لما سبق (قوله لعدم تحقق الذات بدونه) أي وكل ما لاتتحقق الذات بدونه فهو  
صفة نفسية وقوله لعدم تحقق الذات بدونه أي في الخارج لا في العقل لأنه لا يفتقر لوصف بدونه صفته  
ولو كانت نفسية الآثرى أن التحيز للجزم صفة نفسية له ولا يتوقف عقل الجزم على عقل التحيز (قوله)  
وهذا للذهب) أي القول بأن القدم والبقاء صفتان نفسيتان (قوله لأنهما لو كانتا الخ) فيه أن هذا  
الدليل ينتج البطالان لا الضعف وقد يجاب بأن الراد بقوله ضعيف باطل (قوله لزمن أن لا تعقل الخ) فقضيته  
أن الصفة النفسية هي التي لا تخصل الذات في العقل بدونها بل متى تعقلت الذات تنفقت تلك الصفة وليس  
كذلك بل هي التي لاتتحقق الذات في الخارج بدونها لا في العقل إذ للوصف قد يتقبل بدونه صفته  
النفسية كما سبق فالتفتله الخارج لا العقل كما هو ظاهره على أن كلامه مناف لقوله لعدم تحقق الذات  
بدونه إذ للتبادر منه التحقق في الخارج لا التحقق في العقل ويمكن الجواب بأن مراده لزمن أن لا تعقل  
الذات موجودة في الخارج بدونها وبطل عليه قوله بدليل أن الذات يعقل وجودها أي خارجا وللعنى  
لزم أن لا يعقل أى لا يصدق العقل بوجود الذات خارجا إلا بما تأمل وأجاب الشيخ يس بجواب آخر  
وحاصله أن الراد بالتحقق الخارجي فالمنى لزمن أن لاتتحقق الذات بدونها خارجا لكن اللازم  
باطل لأن الذات متحققة بدونها فلم يكنوا اثنين بل سلبتين والقرينة على أن الراد بالعقل التحقق  
قوله أولا لعدم تحقق الذات بدونه (قوله وذلك) أي عدم تعقل الذات بدونها باطل وهذا إشارة  
للاستثنائية ويحتمل أنه إشارة لقضية محلية فتكون القضايا محلية لا شرطية وقوله بدليل الخ هذا دليل  
للعقضية الثانية المشارها بقوله وذلك باطل وقوله إن الذات يعقل وجودها أي يصدق العقل بوجودها خارج  
الأصيان هذا على الجواب الأول وقال يس أي يتحقق ذهننا ومغزها وجودها ولا يتحقق معها للقدم

إلى غير غاية وكان هذه  
العبارة يجنح قائلها  
إلى أن القدم والبقاء  
صفتان نفسيتان لأنهما  
عنده الوجود للتمر  
في الماضي والمستقبل  
والوجود نفسى لعدم  
تحقق الذات بدونه  
وهذا للذهب ضعيف  
لأنهما لو كانتا نفسيتين  
لزم أن لا تعقل الذات  
بدونها وذلك باطل  
بدليل أن الذات يعقل  
وجودها

والبقاء أى يوجدان فيجوز أن تعمل الذات الكريمة ذهنا ولا يغتر بالبال إذ ذاك القدم والبقاء ذهنا  
ويجوز أن تعمل الذات الكريمة في الخارج ولا يتصل إذ ذاك أيهما في الخارج معها وإن كانت الذات  
الكريمة متصفة بهما في الخارج (قوله ثم يطلب البرهان على وجوب قدمها وبقائها) أى على قدمها  
وبقائها الواجبين أى وحيدان فقد تعلقت الذات موجودة في الخارج بدون صفتها وهي القدم والبقاء  
(قوله وشذ) الشاذ قبل ماضف دليله وقيل مائل قائمه وهذا القول ضعيف لجهة قليل القائل فهو شاذ على  
كل حال (قوله صفتان موجودتان) أى في الخارج بحيث يمكن رؤيتهما لو أزيل الحجاب عنا فهما من  
صفات المعاني على هذا القول (قوله ولا يغنى ضعفه) أى بطلانه لأنه هو الذى يتجه دليله للذكور  
(قوله لأنه يلزم عليه أن يكونا قديمين) أى لاستحالة انصفانه تعالى بالحوادث الوجودية وقيامه به ولأنه  
لا يسقط موجود في الأزل عاريا عن القدم (قوله أيضا) أى كالعالم والقدرة (قوله يقدم آخر موجود الخ)  
وذلك لأن الصفة الوجودية تحتاج للقدم والبقاء وهما صفتان وجوديتان فيحتاجان لقدم وبقاء آخر  
وهكذا (قوله ويلزم التسلسل) أى أو الدور فيلزم التسلسل إن استمر سلسلة القدم والبقاء كما بينه  
الشارح ويلزم الدور إن كان القدم والبقاء الآخرين قديمين بالقدم الأول وبقاين بالبقاء الأول وكل  
من التسلسل والدور محال فيكون ما أدى إليهما كذلك . فان قيل لانسلم أنه يلزم على هذا القول أن يكون  
القدم والبقاء قديمين يقدم آخر وبقاين بقاء آخر حتى يلزم التسلسل أو الدور لجواز أن يكونا قديمين  
بلاقدم وبقاين بلابقاء أو يكونا قديمين لأنفسهما بأن يكونا قديمين بذلك القدم الذى صارت به الذات  
قديمة وبقاين لأنفسهما بأن يكونا بقاين بذلك البقاء الذى صارت به الذات باقية فتكون الذات قديمة  
وباقية بهما وهما قديمان وبقاين . قلت لو كانا قديمين بلاقدم وبقاين بلابقاء لزم عليه وجود للمعامل  
وهو كون القدم والبقاء قديمين وبقاين بدون علته وهو قيام القدم والبقاء بهما ولو كانا قديمين يقدم  
الذات وبقاين ببقائها لزم عليه اتحاد الموجب بالكسر وهو كل من القدم والبقاء وتعدد الموجب بالفتح  
وهو كون الذات قديمة وباقية وكون قدمها وبقائها قديمين بقدمها وبقاين ببقائها فيكون القدم أثر  
في الذات وفي نفسه والبقاء أثر في الذات وفي نفسه وكل من وجود للمعامل بدون علته ومن اتحاد الموجب  
بالكسر وتعدد للموجب بالفتح باطل فكذا ما أدى إليه وكذا يلزم على هذا القول قيام للمعنى بالمعنى وهو  
باطل لأن المعنى إما يقوم بالذات ولا قيام للمعنى بالمعنى يلزم عليه الترجيح بدون مرجح إذ لا مرجح  
لكون أحد المعنيين قائما بالآخر والآخر مقوما به قدبر (قوله وأضف من هذا القول قول من فرق) هو  
بتخفيف الراء ووجه الأضعف أن كلا من القدم والبقاء يرجع إلى دوام الوجود إما فى الماضى وإما فى  
المستقبل وإذا كان كذلك لزم تساويهما فيزهد هذا القول بنى المساواة بينهما بلا فرق ضعفا إلى ضعف  
فيكون قوله أضعف أى فقد شارك هذا القول الذى قبله فى أصل الضعف حيث جعل البقاء صفة وجودية  
وزاد عليه بالترفة بين القدم والبقاء حيث جعل الأول سلبيا والثانى وجوديا بدون فارق إذ العلة فى جعله  
القدم سلبيا وهى أنه لو كان وجوديا لزم عليه قيام للمعنى بالمعنى موجودة فى البقاء . والحاصل أن هذا  
القول مردود من جهتين الجهة الأولى أن جعل البقاء صفة وجودية يلزم عليه الدور أو التسلسل . الجهة  
الثانية أن العلة فى جعل القدم سلبيا موجودة فى البقاء فالترفة بينهما يجعل أحدهما وجوديا والآخر  
سلبيا تحكم وبهذا سقط ما يبادر من أن القول الذى قبله أضعف لأن المخالفة فيه لما هو الحق عند  
انصف كائنة فى القدم والبقاء والمخالفة فى هذا القول فى البقاء دون القدم وقد تحصل من كلام الشارح  
أن جملة الأقوال فى القدم والبقاء أربعة قيل إتيهما صفتان سلبيتان وقيل نصبتان وقيل وجوديتان  
وقيل القدم سلبى والبقاء وجودى وأصحها أولها (قوله عبارة) فيه ما سبق (قوله وليس لهما الخ)

ثم يطلب البرهان على  
وجوب قدمها وبقائها  
وشذ قوم فقالوا إن  
القدم والبقاء صفتان  
موجودتان تقومان  
بالذات كالعالم والقدرة  
ولا يغنى ضعفه لأنه يلزم  
عليه أن يكونا قديمين  
أيضا يقدم آخر موجود  
وبقاين أيضا بقاء آخر  
موجود ثم ينتقل  
الكلام إلى هذا القدم  
الآخر وهذا البقاء  
الآخر فيلزم فيها ما لزم  
فى الأولين ويلزم  
التسلسل وأضف من  
هذا القول قول من  
فرق وقال القدم سلبى  
والبقاء وجودى والحق  
الذى عليه المحققون  
أيهما صفتان سلبيتان  
أى كل منهما عبارة  
عن سلب معنى لا يلحق  
به تعالى وليس لهما  
معنى موجود فى الخارج  
عن ذهن

تخصيته أن الراد بالقدم والبقاء لفظهما مع أن الراد بهما المعنى إذ هو الممدود من الصفات فألوى  
أن يقول وليس هما معنى موجودا في الخارج عن الشئ أى في خارج الأعيان ثم بعد هذا يقال إن  
هذا لا يبعد خصوص كونهما سلبين لصدهما بكونهما حالا، نعم في رد القول بكونهما وجوديين وهو  
قول عبد الله بن سعد بن كلاب بضم الكاف وتشديد اللام في القدم وقول الأشعري بالبقاء فكان  
الأولى للخارج أن يزيد ولا تبا في نفسه (قوله ومخالفته الخ) عطف على ما قبله من عطف اللازم على  
اللزوم إذ يلزم من وجوب الوجود والقدم والبقاء مخالفته للحوادث ولم يكف بذكر اللزوم عن ذكر  
اللازم لما سبق من خطر هذا الفن فلا يكتفى فيه بدلالة الالتزام والضمير في مخالفته عائد على مولانا  
اللتزم في قوله فما يجب لمولانا وهذا الضمير هو الذى خلفته أل في الوجود والقدم والبقاء والأصل فيه  
وجوده وقسمه وقاؤه وإنما أتى بالضمير مع المخالفة ولم يأت بخلفه كما أتى به مع الوجود والقدم والبقاء  
فتننا أوليتوصل للوصف العنوي بقوله تعالى الدال على تنزيهه عما لا يليق به من الممانعة مثلا . فان قلت  
أى قائمة في الالبان بقوله تعالى حتى يتوصل له بما ذكر . قلت فأبديته الرد على الجهمية . إن قلت  
لم أتى به أى بقوله تعالى في هذه الصفة والى بعدها دون بقية الصفات . قلت إنما أتى به مع هاتين الصفتين  
دون بقية الصفات لأنه لم يصرح أحد من العقلاء بانصافه تعالى بتناقض تلك الصفات ماعدا نقيض  
المخالفة فان المجسمة صرحوا بأنه جسم والجهمية صرحوا بالجهمية وقالوا إنه تعالى في جهة العلو ونقيض  
القيام بالنفس فان التنصاري صرحوا به وقالوا إنه تعالى صفة قائمة بذات عيسى على ماسبقا بيانه . فان  
قلت لو كان السر ما ذكر لأتى بذلك أى بقوله تعالى مع الواحدانية ردًا على التنوية الذين صرحوا  
بالتعدد في الآية . فالجواب أن رد قول التنوية وارد في الكتاب والسنة بكثرة فذلك لم يكثر بكلامهم  
حتى يرد عليه . ثم إن الراد بالمخالفة الواجبة له تعالى المخالفة المطلقة أعم من أن تكون في الذات فقط  
أو في الصفات فقط أو في الأفعال فقط أو في الجميع . فان قيل لم قال ومخالفته تعالى للحوادث ولم يقل ومخالفة  
الحوادث له تعالى . قلت إنما أضاف المخالفة لله دون الحوادث إشارة إلى ارتفاع المولى واستعلائه على غيره  
وأنه هو المخالف لغيره فلو أضافها للحوادث لربما توهم استعلاء غيره عليه وأنه هو المخالف له تعالى لأن  
المخالفة بحسب العادة تسند للأعلى دون الأدنى فيقال خالف السلطان الوزير دون انعكس (قوله  
للحوادث) هو جمع حادث وهو الموجود بعد عدم وهو الجواهر والأعراض وإطلاق الحادث على  
المتجدد بعد عدم من الأحوال مجاز . واعلم أن الممكن أعم من الحادث لأن الممكن ما استوى وجوده  
وعدمه وهو صادق بالممكن الموجود بعد عدمه بالممكن الممدوم . فان قيل إن المخالفة كما تجب على تعالى بالنسبة  
للممكن الموجود بعد عدم يجب له تعالى بالنسبة للممكن الممدوم الذى لم يحدث فلم حص المستنف المخالفة  
بالممكن الموجود بعد عدم . فالجواب أن الممانعة إنما تتوهم فيمن شاركه في الوجود وليس ذلك إلا في  
الوجود بعد عدم فذا خص المخالفة بالحوادث أى الممكنات الموجودة بعد عدم . فان قيل لم قال للحوادث  
ولم يقل للعالم بفتح اللام مع أنه مساو له إذهو الأجرام والأعراض فقط بناء على التحقيق من نفي الأحوال .  
فالجواب أنه قال للحوادث لأنه أوضح من العالم أو مخالفة تصحيف العالم بفتح اللام بالعالم بكسرهما وقلنا  
على التحقيق أى وأما على مقابله فاعلم أعم من الحادث تصور الحادث على الأجرام والأعراض  
وزيادة العالم على الحادث بالأحوال إذ إطلاق الحادث عليها مجاز كما علمت (قوله أى لا يمانعه تعالى شئ)  
(منها) أى من الحوادث وهو تفسير مخالفته تعالى للحوادث بالانزيم لأن نفي مخالفة الحوادث له يستلزم  
نفي مخالفته لما لا بدى هو معنى مخالفته لها وذلك لأنه لا يصح نفي الممانعة عن أحد الأمور مع نبوتها  
للآخر فإذا صدق أن لا شئ مثل الله صدق أن الله لا مثل له في شئ . فان قلت للتائب لاسناد المخالفة لله

(ص) ومخالفته تعالى  
للحوادث  
(ش) أى لا يمانعه  
تعالى شئ منها مطلقا



دون الحوادث إسناده المماثلة للثنية لله دون الحوادث بأن يقول أى لا يماثل المولى شيئاً منها ليكون التفسير حقيقياً لا بالزوم فلم أسندها للحوادث حيث قال أى لا يعاقله شئ منها ولم يستدعها للمولى كأُسند إليه المخالفة . قلت إسناده المماثلة للحوادث لأن الذى ينشأ عنه المماثلة بحسب العادة الأدنى دون الأعلى يقال الوزير لا يماثل السلطان ولا يقال السلطان لا يماثل الوزير (قوله لا فى الذات الخ) تفسير للاطلاق أى ليست ذات الحادث مثل ذات الله وليست صفاته كصفات الله وليست أفعاله كأفعال الله (قوله ولا فى الافعال) جمع فعل صرح أن يراد به المعنى المصدرى وهو تعلق القدرة أى ليس لتعلق قدرة الحادث بالقدور أعنى الحركات والسكنات كتعلق قدرة الله بها لأن تعلق قدرة الله بالقدور تعلق تأثير وتعلق قدرة العبد به تعلق مقارنة وصح أن يراد به المعنى الحاصل بالمصدر كالحركات والسكنات التى هى مفعوله أى إن مفعول الحادث ليس كفعول الله لأن المفعول لله مفعول له بطريق الإيجاد والمفعول للعبد مفعول له بطريق الكسب . والافتراق (قوله قال الله تعالى - ليس كمثله شئ الخ) دليل لقوله لا يعاقله تعالى شئ منها والدليل مطابق للدعى فلا حاجة لما أطاله به بعض الحواشى والكاف إمتازة أوامى بمعنى مثل والمعنى ليس شئ مثل مثله . فان قيل إن هذا نقيض للثلل لا للثلل فيوم أن لله مثلاً مع أن المدعى نقيض للثلل فالجواب عن ذلك من وجهين : الأول أن هذا من باب السكتة فكفى بنى مثل للثلل عن نقيض للثلل إذ يميز من نقيض للثلل نقيض للثلل إذ لو اتفق مثل للثلل وبقي للثلل ثابتاً لكان الله مثل ذلك المثل والنقض نقيض للثلل فيؤدى لتنى المولى مع أنه مسلم الوجود وحيتذ فالمراد من الآية أنه ليس شئ مماثلة له فى الذات ولا فى الصفات ولا فى الأفعال . الثانى أن للثلل بمعنى الذات والصفة فيكون استعمال للثلل فيهما من استعمال المشترك فى معنييه . إن قلنا إن المثل حقيقة فى كل من الذات والصفة أو من استعمال اللفظ فى حقيقته ومجازاً إن قلنا إن حقيقة فى أحدهما مجاز فى الآخر والمراد بالصفة ما يشمل صفة الذات وغيرها كصفة الفعل وحيتذ فالدليل مطابق للدعى فتأمل (قوله وهو السميع البصير) اعلم أن السمع قيل إنه أفضل من البصر وقيل بالعكس والآية تنسب إلى أن السمع أفضل من البصر لتدقيقه عليه وحيتذ فالأسمى الذى يسمع خير من البصر الذى لا يسمع والخيرية والأفضلية بالنظر للثنية المترتبة على كل (قوله تنزيه) أى ذو تنزيه أى دال على تنزيه المولى عن مماثلة الحوادث له (قوله إثبات) أى ذو إثبات أى دال على ثبوت السمع والبصر له تعالى (قوله رد على المجسمة) أى القائلين بأن الله جسم . واعلم أن من اعتقد أن الله جسم كالأجسام فهو كافر ومن اعتقد أنه جسم لا كالأجسام فهو عاص غير كافر والاعتقاد الحق اعتقاد أن الله ليس بجسم ولا صفة ولا يعلم ذاته إلا هو (قوله وأضرابهم) أى أمثالهم وأراد بأضرابهم الجوهية للتأثيل إن الله فى جهة الفوق وكفرهم قولان وللمتقدم عدم كفرهم وإنما كانوا من أضراب المجسمة لاستزمام المجسمة فهم من قبيل من يصرح بالجسمية وقال أضرابهم بالجمع لاختلاف مقالاتهم فى ذلك (قوله وعجزها) رد على المعطلة اعلم أن العجز رد على المعطلة المذكورة إن جعلت الآية من باب قصر الموصوف على الصفة قلباً كقولك زيد الكريم وأنت تريد قصره على صفة الكرم لا يمتدّها إلى نفيها والمعنى فى الآية عليه أن المولى يتصف بصفات السمع والبصر لا يمتدّها إلى الإصاف بنفيها أى فلا يتصف بنفيها فالوجوب الآية من باب قصر الصفة على الموصوف فلا يكون فى الآية رد على المعطلة بل على عبدة الأوثان والمعنى أن السمع والبصر مقصوران عليه تعالى لا يعطيان إلى الأوثان . فان قيل كيف رد على عبدة الأوثان الآية مع كونهم لم يقولوا إن الأصنام تسمع وتبصر . فالجواب أن زعمهم أوهيتها حالة تؤذن بادعائهم الكمال لها ومنه السمع والبصر فآياتهم السمع والبصر لها بطريق الزوم (قوله النافعين الخ) أى كالفلسفة المشركين لجميع الصفات . إن قلت كيف تكون الآية رد على نافي كل الصفات

لا فى الذات ولا فى  
الصفات ولا فى الأفعال  
قال الله تعالى - ليس  
كمثله شئ وهو  
السميع البصير (فأول  
هذه الآية تنزيه  
وأخرها إثبات قصدها  
رد على المجسمة  
وأضرابهم وعجزها  
رد على المعطلة النافعين

مع أنها إنما ثبتت صفتين . قلت ليس المراد الرد باثبات صفتين فقط على من نقاهما كلها بل المراد الرد باثباتهما على من نقاهما كافي غيرهما قوله يرد على المعلقة التافين لجميع الصفات أى بالنسبة إلى نقيهما كذا قيل والأحسن أن يقال إن المراد الرد باثبات الصفتين على من نقاهما كلها . ووجه الرد عليهم أن نقيهم لجميع الصفات سالبة كلية لأنه في قوة لاشئ من الصفات ثابت لله وقوله وهو السميع البصير متضمن لموجبة جزئية وهو السمع والبصر ثابتان لله والوجبة الجزئية تناقض السالبة الكلية أى توجب كذبها . فان قلت ما الفائدة وصف المعلقة بقول التافين لجميع الصفات . قلت فائدته التنبيه على أن المعلقة صفتان صنف عطلت الباري عن الصفات أى نقضتاه وهو المراد هنا وصنف عطلت المصنوعات عن الصانع وقالوا لاصانع لها وإعماؤها أرحم تدفع وأرض تبلى وما يهلكنا إلا البصر وهذا الصنف ليس بمراد هنا فالمرود عليه بجزء الآية الصنف الأول لا الثاني (قوله وحكمة تقديم الخ) هذا جواب عما يقال لمقدم في الآية الثاني على الاتبات مع أن الاتبات أشرف من الثاني وحكمة مبتدأ خبره قوله أنه لو بدأ الخ (قوله وإن كان من باب الخ) أى والحال أنه من باب الخ (قوله وإن كان الأول الخ) أى والحال أنه كان الأول في كثير من المواطن العكس أى تقديم الاتبات على السلب لشرفه على الثاني وقصيته أن الكثير من اللواضع مضبوط كالقليل وأن الأول في ذلك الكثير تقديم الاتبات على الثاني لشرفه عليه وليس ذلك بظاهر لأنه لم يضبط ذلك الكثير حتى يقال الأول فيه العكس فالأولى أن يقول وإن كان الأول في الآية العكس لوقوعه في أكثر اللواضع . ويمكن الجواب بحمل في سببية داخلة على محذوف أى وإن كان الأول العكس بسبب وقوعه في كثير من اللواضع (قوله لأوم) أى البدء بهما التشبيه أى لأوقع في ألوم أى الذهن في التشبيه والأولى أن يقول الشبه لأن التشبيه فعل الفاعل أى لأوقع في ذهن السامع أن سمع المولى وبصره مشاهبان لسمع المخالقات وبصرهم في كون سمعه بأذن وبصره بحدقة وأن كلا منهما إنما يتعاقب بعض الموجودات وذلك لأن المألوف للسامع أن السمع بأذن والبصر بحدقة وأن السمع والبصر إنما يتعاقبان بعض الموجودات . فان قلت ما يسبق إلى ألوم يزال بتأخير التنزيه فالأولى حينئذ تقديم الاتبات على الثاني لوفائهما موقع في كثير من اللواضع . فالجواب أن في تقديم السلب مزية وهى دفعه الإيهام للذكور من أول وهلة لا توجد تلك المزية في تأخيرها لأن التأخير وإن كان يزيله إلا أنه لا يمنع حصوله أولا فقول الشارح لأوم أى ابتداء على أنه لو بدأ بالسمع والبصر لتسارع الذهن للمألوف فيما فاذا ورد التنزيه بعد ذلك أمكن حمله على ما عايناهما وحينئذ فلا يزول ما سبق ألوم بتأخير التنزيه بخلاف ما إذا قرع السمع التنزيه أولا ثم أتى ببعض الأفراد الداخلة فيه فانه يحكم عليه بحكم العام وهذا ظاهر إذا حمل المثل في الآية على الذات والصفة أو الصفة فقط لأن حمل على الذات فقط (قوله وأن كلالا) عطف على قوله أنه بأذن (قوله في الشاهد) أى فيما نشاهد من المخالقات (قوله بعض الموجودات) وهو الأصوات بالنسبة للسمع والقوى والألوان بالنسبة للبصر (قوله دون بعض) أى كالدنوات والألوان بالنسبة للسمع وكالأصوات بالنسبة للبصر (قوله وعلى صفة) أى وأن كلا منها إنما يتوقف على صفة مخصوصة فقوله وعلى صفة معطوف على قوله بعض الموجودات (قوله من عدم البعد) أى من عدم بعد بعض الموجودات الذى يتعلق به السمع والبصر عنهما وهذا بيان للصفة المخصوصة (قوله ونحو ذلك) أى كعدم القرب جدا وكعدم الخالق بين السمع والبصر وبين متعلقهما (قوله نفي التشبيه) الأولى نفي التشبه لأن التشبيه فعل الفاعل (قوله مطلقا) أى في الذات والصفات والأفعال واستفادة ما ذكر من الآية تؤخذ من السلب العام المقاتل - ليس كنه شئ - الشامل بمنطوقه لا باستلزامه لذات والصفات فلا يدخلها الخلاف في أن عموم الأشخاص يستلزم عموم الأحوال أو لأن أوصاف الموجودات بعضها

جميع الصفات وحكمة تقديم التنزيه في الآية وإن كان من باب تقديم السلب على الاتبات وإن كان الأولى في كثير من المواطن العكس أنه لو بدأ بالسمع والبصر لأوم التشبيه إذ الذى يؤلف في السمع أنه بأذن وفي البصر أنه بحدقة وأن كلا منهما إنما يتعلق في الشاهد ببعض الموجودات دون بعض وعلى صفة مخصوصة من عدم البعد جدا ونحو ذلك فبدأ في الآية بالتنزيه ليستفاد منه نفي التشبيه له تعالى مطلقا حتى في السمع والبصر اللذين ذكرا بعد فإن سمعه تعالى وبصره ليس كسمع الخلائق وبصرهم لأن سمعه تعالى وبصره صفتان

منطوق العبارة فالجميع لا يعاين الله ومن العلوم مقابلة الذات بالذات والصفات بالصفات لا العكس  
 وحيث كان كذلك فقد أخذني بمائلة أوصافه بالمطابقة (قوله فأتتانه بذاته العلمية) هذا وصف كاشف  
 إذ كل صفة قائمة بموصوفها (قوله الجبرية) أي كونها جبراً ما والجزم ما أخذ قدرها من الفراغ سواء كان  
 له أجزاء كالجسم أو لا كالجوهر الفرد (قوله والجارية) من عطف اللازم على اللزوم (قوله ولولزمها)  
 أي لولزم الجبرية والجارية كالحادث والتحيز والجهة وغير ذلك (قوله متعلقان بكل موجود) أي  
 تعلق انكشاف وظاهره أنهما يتعلقان بأخصهما لدخولهما تحت كل موجود فيسم بحسبه محمه  
 وبصره وببصره ببصره محمه وبصره فكل منهما كالعلم يتعلق بنفسه وبغيره . وأعلم أنهما وإن تعلقا  
 بالموجودات لكن على كيفية متفارة لكيفية تعلق الآخر بها لا يعلم تلك الحالة إلا الله تعالى وحيث فلا  
 ينفي أحدهما عن الآخر وتعلقهما بالقديم تنبيزي قديم وبالحادث صالحي قديم وتنبيزي حادث  
 (قوله ظاهراً) أي بالنسبة لنا كالماء الدنيا وما تحتها وقوله أو باطنا أي خفياعينا كالذات تحت الأرض  
 لا على الباري لأنه لا يخفى عليه شيء (قوله وقيامه تعالى الخ) ذكر هذه الصفة بعد مخالفة للحوادث من  
 ذكر الخاص بعد العام لاجتماعهما في ذاته وانفراد المخالفة في صفاته فكل ما ثبت له القيام بالنفس  
 لتفسير المصنف ثبت له المخالفة للحوادث ولا عكس دليل صفاته (قوله بنفسه) قال بعضهم الباء للآلة  
 ومرها لإعماضها بالنسبة للقابل أي وإن قيامه وعدم انتقاره للحل والخصص أمر حصل من قبل ذاته  
 لأن قيل غيره فليس غيره آلة لقيامه عز وجل حتى يحتاج في قيامه وعدم انتقاره ذلك الغير وجوز بعضهم  
 جعلها السببية وإضافة نفس للضمير لبيان (قوله أي لا يقتصر على عمل الخ) قيل إنما يقتصر القيام بالنفس  
 مع أن التفسير من وظيفة الشراح لأن القيام يطلق على انتصاب القائمة وعلى الأحكام أي الإتيان يقال  
 قام فلان بكذا إذا أتمه وأحكمه وعلى الشدة يقال قامت الحرب إذا اشتدت وتوعد على لزوم الشيء والاعتكاف  
 عليه وعلى الاستثناء وهو للراد هنا ففسره المصنف لبيان للراد منه وقال بعضهم إنما فسر بما ذكره الراد  
 على من فسره بعدم الانتقار للحل فقط وهو للتعرف عند بعض للتكلمين وللصنف فسر بما ذكر  
 تبعاً للاستاذ أبي إسحق الأسفرائني واستعرف أن تفسير القيام بالنفس بعدم الانتقار إلى الحل هو المحتاج  
 إليه لعدم استفادته مما تقدم بخلاف عدم الانتقار للخصص فإنه مستفاد من وجوب القدم والبقاء  
 (قوله أي بذاته) أي فالراد بالنفس للذات وليس للراد بها الروح لأنها محالة على الله تعالى وفي كلامه  
 إشارة إلى جواز إطلاق النفس عليه تعالى من غير مشا كل هو الحق دليل قوله تعالى ويومئذ يرفع الله نفسه  
 خلافاً لمن قال لا يجوز إطلاقها عليه إلا على سبيل التشابه كقوله تعالى - تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في  
 نفسك - (قوله سلب انتقاره لدى من الأشياء) إن قيل هذا التفسير يخالف تفسير المصنف لأن هذا سلب  
 الانتقار على العموم وما للذات سلب الانتقار لشيئين فقط الحل والخصص . قلت لا يخالفه لأن ما في الذات  
 يستلزم هذا لأن سلب الانتقار إلى الحل والخصص يستلزم سلب جميع الانتقارات من الانتقار لله والله والله  
 والخاصة والمبين والويزر وإلى ما يحصل الفرض وغير ذلك لأنه لو انتقار شيء منها لكان عكساً ولكن  
 لا يكون وجوده إلا حادثاً والحادث يقتصر على الخصص وإلى الحل بالنظر لصفته فتأمل (قوله أي ذات سوى  
 ذاته يوجد فيها) إنما فسر الحل بالذات التي يقوم بها فقط ولم يفسره بذلك وبالمكان الذي يعمل فيمفع أنه  
 سبحانه كما أنه لا يقتصر لذات يقوم بها لا يقتصر لمكان لأن عدم انتقاره للمكان علم من مخالفة للحوادث (قوله  
 سوى ذاته) هذا نص على التوهم إذ يتوهم قيام ذاته بغيره من البويات لا بذاته إلا بقيل قيامه بذاته حتى  
 يتوهم فينفيه (قوله يوجد فيها) صفة لقوله ذات الواضحة تفسيرا للحل والرباط للضمير المجرور وضمير  
 يوجد راجع لله تعالى (قوله لأن ذلك) أي الانتقار إلى الحل بالحق الذي كور أعني الذات التي يوجد فيها

فأتتانه بذاته العلمية  
 التي يستحيل عليها  
 الجبرية والجارية  
 ولولزمها واجبتا للقدم  
 والبقاء متعلقان بكل  
 موجود قديماً كان  
 أو حادثاً ذاتاً كان أو  
 صفة ظاهراً كان أو  
 باطناً .

(ص) وقيامه تعالى  
 بنفسه أي لا يقتصر  
 إلى عمل ولا خصص  
 (ش) يعني أنه بما يجب  
 له تعالى أن يقوم بنفسه  
 أي بذاته ومعنى قيامه  
 تعالى بنفسه سلب  
 انتقاره لشيء من  
 الأشياء فلا يقتصر تعالى  
 إلى عمل أي ذات سوى  
 ذاته يوجد فيها كما  
 توجد الصفة في  
 للوصف لأن ذلك  
 لا يكون إلا للصفات

(قوله وهو تعالى ذات) أى وحيتد فلا يكون مقترا للجل (قوله موصوف بصفة) ليس بضرورى  
 فيها نحن بصدده وقوله موصوف تحت لكان وذكر التثنية لأن الذات تذكر وتوث (قوله) كانه  
 التصارى ظاهره ان التصارى تدعى أنه تعالى صفة مع أن للنقول في كتب آئمة الكلام أن التصارى  
 يقولون إن الله تعالى جوهر مركب من ثلاثة أقانيم أقنوم الوجود ويعبرون عنه بالأب وأقنوم العلم  
 ويعبرون عنه بالإبن وأقنوم الحياة ويعبرون عنه بروح القدس وينون بالأقنوم الصفة وبالجوهر  
 القائم بنفسه ويقولون إن أقنوم العلم الذى هو جزء الإله انتقل لجسد سيدنا عيسى وامتزجه فاعتد  
 اللاهوت بالناسوت وما أبدهوا حيث ادعوا أن العلم إلى الوجود إلى الحياة إلى ثم صار مجموع الأقانيم  
 الثلاثة إلما واحدا فجمعوا بين تقيضين وحده وكثرة وجعلوا الذات التى هي جوهر يتركب من مجموع الصفات  
 التى هي أعراض وجعلوا جزء الإله انتقل لسيدنا عيسى وسما الأقانيم بأسماء خالية عن النسبة انتهى  
 وظهر من هذا التقرير أن الإله على كلامهم ليس بصفة، نعم إن أراد بقوله كانه عيه التصارى أى من أنصفه  
 باعتبار ما يلزم من كلامهم ظهر قوله كانه عيه كذا قرر شيئا وهو محصل ما في السكتاى والأحسن أن يقال  
 قوله كانه عيه التصارى أى بضمهم فإن بعضهم يقول الإله تعالى ليس بذات يقوم بنفسه بل بصفة يقوم بالغير  
 وإن عيسى قام به الإله قيام الصفة بالموصوف وبضمهم يقول إن الإله جوهر مركب من ثلاثة أقانيم إلى  
 آخر ما تقدم هو يدل لذلك كلام الكبرى وحواشيا (قوله من الباطنية) هم قوم كفار ينفون الشريعة  
 ويقولون إن ما ورد في القرآن من الأحكام التكليفية كوجوب الصلاة وحرمه الزنا مثلا ليس للراد  
 ظاهره ويقولون إن الإله صفة قائمة بكل أحد من المخلوقات فكذا تراهم يقولون ما في الجية إلا الله (قوله  
 وسيأتى برهان ذلك) أى برهان عدم اعتقاره لجل أى ذات يقوم بها (قوله وكذا لا يفتقر تعالى إلى  
 مخصص) فيه إشارة إلى أن قول المتن ولا يخصص عطف على قوله جل ولائنا كيدنا لئلا يفيد أن الافتقار  
 لكل واحد منهما منى على حدته (قوله يخصه بالوجود) أى بدلا عن العلم (قوله ولا في صفة من  
 صفاته) هذا مأخوذ من المعنى للراد في نفس الأمر لا بما يقتضيه ظاهر العبارة لأن الذى يقتضيه ظاهر  
 العبارة عدم افتقار ذاته تعالى للجل الذى يقوم به وإلى المخصص أى الفاعل الذى يخصه بالوجود بدلا  
 عن العلم (قوله لوجوب القدم والبقاء لذاته) يؤخذ من هذا أن عدم الافتقار للمخصص مستفاد من  
 وجوب القدم له تعالى والبقاء ولذا اقتصر بعضهم في تفسير القيام بالنفس على نفي الافتقار إلى المجل  
 كما سبق (قوله ولجميع صفاته) أى الذاتية والثبوتية وكذا السلبية على أحد القولين من ترادف  
 القدم والأزلى وأما صفات الأفعال فهى حادثة عند الأشعى كما سيأتى بيانه (قوله فاذن يستحيل الخ)  
 أى فإذا كان تعالى لا يفتقر إلى عمل ولا إلى مخصص يستحيل الخ وذلك لاستغنائه وعدم افتقاره للمخصص  
 (قوله عموما) لإمكان من الاستحالة أى حالة كون الاستحالة عموما أى ذات عموم وشمول لا يفتقر  
 من الافتقارات أو عامة أى شاملة لذلك وإمكان من الافتقار أى حالة كون الافتقار عموما أى عاملا لا يفتقر  
 من الأشياء أو ذات عموم أو شمول لذلك (قوله وبهذا) أى وبالتقرير السابق للتضمن لتفسير المجل  
 بالذات والمخصص بالفاعل وقال السكتاى الإشارة على ما تضمنه الكلام من حكمه باستحالة الافتقار  
 عموما أى فكنا بذلك واعتراقنا به تعلم منه أن مرادنا بلفظ المجل والمخصص ما به يحصل التعميم وذلك  
 بأن يراد بالجل الذات لا المكان والمخصص الفاعل الذى يخص أحد طرفي الممكن بالوقوع بدلا عن مقابله  
 أما لو أراد بالجل المكان وهو من خواص الأجرام فلا يؤخذ من لفظ التقييد سلب الافتقار إلى الذات بأن  
 لا يكون صفة . فان قلت كما لا يلزم سلب كونه صفة إذا حمل المجل على المكان كذلك لا يلزم سلب الافتقار  
 إلى المكان إذا حمل المجل على الذات فمن أين يلزم تميم الافتقار قلت لا نسلم ذلك بل يؤخذ سلب الافتقار

وهو تعالى ذات  
 موصوف بصفة وليس  
 جل وعز بصفة كما  
 تدعيه التصارى ومن  
 في معناهم من الباطنية  
 أهلك الله تعالى جميعهم  
 وسيأتى برهان ذلك  
 عند تعرضنا إن شاء  
 الله لبراهين وكذلك  
 لا يفتقر تعالى إلى  
 مخصص أى فاعل  
 يخصه بالوجود لافى  
 ذاته ولا في صفة من  
 صفاته لوجوب القدم  
 والبقاء لذاته تعالى  
 ولجميع صفاته وإنما  
 يحتاج إلى المخصص أى  
 الفاعل من قبل العلم  
 ومولا ناجل وعز لا قبله  
 فكل من يستحيل على  
 مولانا جسل وعز  
 الافتقار عموما وبهذا  
 تعرف من مرادنا بالجل

في أصل العقيدة الذات  
ومرادنا بالخاص الفاعل  
فبعد افتقاره تعالى إلى  
عمل أي ذات أخرى لزوم  
أنه جل وعز ذات لصفة  
وبعد افتقاره تعالى إلى  
مخصص أي فاعل لزوم  
أن ذاته جل وعز ليست  
مكسرات النوات التي  
لا تقتصر أي إلى عمل  
كالأجرام مثلا لأن هذه  
وإن كانت مستغنية  
عن العمل أي عن ذات  
تقوم بها قيام الصفة  
بالموصوف فهي معتبرة  
ابتداء ودواما افتقارا  
ضروريا لازما إلى  
المخصص أي الفاعل وهو  
مولانا جل وعز فاذن  
القيام بالنفس هو  
عبارة عن التي المطلق  
وذلك لا يمكن أن يكون  
إلا مولانا جل وعز قال  
جل من قائل - يا أبا  
الناس أتم الفقراء إلى  
الله والله هو التي الحيد -  
وقال تعالى - الله الصمد  
لم يد ولم يولد ولم يكن له  
كفوا أحد - فأنبت  
تعالى بقوله الله الصمد  
افتقار كل ماسواه إليه  
جل وعز إذ الصمد هو  
الذي يصمد إليه في  
الحوائج أي يقصد فيها  
ومنه نسل ولا شك

إلى السكان من سلب الافتقار إلى المخصص إذ لو كان في مكان لكان جرمًا فيفتقر إلى مخصص كيف وربما  
سبحانه غنى عن المخصص . فان قلت لا إنه إذا حمل لفظ العمل على السكان يفتقر سلب كونه صفة بل يؤخذ  
سلب كونه عرضا من سلب الافتقار إلى المخصص ومن وجوب مخالفة للحوادث إذ هي صفات وموصوفات .  
قلت لا إنه أخذ ذلك مطلقا ولو في الصفات القديمة والطلوب التي كونه صفة يفتقر إلى ذات سواء كانت الصفة  
حادثا أو قديمة تصحيح الشارح رحمه الله أحسن له (قوله في أصل العقيدة) الإضافة للبيان (قوله الذات)  
أي لا للسكان وإعمال خبره بالمسكان لاستفادة سلب الافتقار إليه من مخالفة للحوادث وهذا على التفسير  
الأول في مرجع اسم الإشارة في قوله وبهذا وأما على ما قاله السكتاني فله عدم تفسيره بالمسكان عدم أخذ  
سلب الافتقار للذات من العقيدة كاعتقده (قوله التي لا تقتصر) أي القوات وقوله أيضا أي كالاتقار  
ذاته إلى عمل والبيان بهي وأيضاً لم يرد الاضاح (قوله كالأجرام مثلا) مثال للعمل وأراد بالأجرام ما يشمل  
الجواهر الفردة وحيث هذا الكاف مدخلها فالج بين الكاف ومثلا غير ضروري (قوله لأن هذه) أي  
القوات وهذه على لقوله ليست كسائر القوات (قوله ابتداء) أي في وجودها الأول (قوله ودواما) أي  
في بقائها بعد وجودها (قوله ضروريا) أي لازما لقوله لازما تفسيره (قوله وهو) أي الفاعل المخصص  
للأجرام جل وعز (قوله فاذن القيام الخ) أي فإذا كان معنى قيامه بنفسه ماسبق من عدم الافتقار لذات  
يقوم بها وعدم الافتقار للمخصص كان القيام بالنفس عبارة عن التي المطلق أي العالم أي التي عن كل  
شيء كالعمل والمخصص والولد والوالد والصاحبة واليعين والوزير وما يحصل الفرض ونحو ذلك وذلك  
لاستلزام التي عن العمل والمخصص التي عمدا كترقديم بيانه وإعنافسرنا للطلق العالم ثلاثا يقتضي أنه  
إذا كان غنيا عن العمل فخط مثلا كان قائما بنفسه لأن المطلق هو اللفظ الدال على السابعة بلا قيد يفتحق  
في فرد . إن قلت حيث كان القيام بالنفس عبارة عن الاستغناء المطلق فلم يفسره للصف بهذا في المتن .  
قلت له سلك طريق الاحتياط وجمع في المتن والشرح بين التفسيرين لوقوعهما في كلامهم قاله الشيخ  
يس (قوله وذلك) أي التي المطلق (قوله قال جل من قائل) هذا دليل لكون التي المطلق لا يكون  
إلا مولانا وقوله من قائل من فيه زائدة وقائل حال من الضمير في جل أي جل حاله كونه قائل (قوله والله  
هو التي) أي عن كل شيء إذ حذف المعمول يؤذن بالصوم وظاهر قولنا عن كل شيء حتى عن صفاته  
وبذلك صرح الإمام الرازي في مواضع كثيرة من تفسيره حيث قال لا يحتاج المولى في أفعاله وكاله إلى  
صفاته وإنما اقتضاها كمال الذات قال الشيخ يس ودعوى الاستغناء عن الصفات مشكلة كيف  
والاستغناء عنها تجوز لأضدادها تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وقصر بعضهم بمناهضة احتج بعضهم  
على بني الصفات بأنه يلزم من إثباتها افتقار القات وهو محال . وأجيب بأن الحال هو افتقارها إلى خارج  
عنها انتهى لكن لا ينبغي أن يقال إنه سبحانه وتعالى مفتقر إلى صفاته لما في لفظ الافتقار من سوء  
الأدب وإن كان القول بصحة معناه لازما بما ذكر (قوله إذ الصمد هو الذي يصمد إليه في الحوائج)  
نقل عن الزمخشري أن صمد فعل بمعنى مفعل وما ذكره الشارح في تفسيره أحد أقوال ثلاثة  
ثانيها أن الصمد هو الذي لا يأكل ولا يشرب ثالثها أنه الذي لا جوف له وإنما اقتصر الشارح على  
القول الأول لترجيح غير واحد له في تفسير الآية كان عطية وغيره وقوله هو الذي يصمد إليه  
في الحوائج ضمن يصمد معنى يفتقر فذا عداها إلى (قوله ومنه نسل) أي ومنه نسل الحوائج لا لافتقار إليه  
وضمير منه راجع للذي يصمد إليه في الحوائج (قوله ولا شك أن كل ماسواه تعالى صامد له) قد  
يقال إنه فسر يصمد يقصد والقصد الحقيقي إنما يكون بمن له اختيار وحيث فلا يتم قوله ولا شك  
أن كل ماسواه صامد له . وأجلب الشارح بأن المراد لازم ذلك وهو الافتقار فكأن يقال ولا شك أن

أن كل ماسواه تعالى صامد له أي مفتقر إليه ابتداء ودواما

كل مسواه مقتره ولا يخفى أن الصفات الذاتية لم تحصل في السوى لأنها ليست عيناً ولا غيراً فلا  
يشغل قوله مقتره إليه ابتداءً ودواماً إذ لا ابتداء لها تقدمها (قوله بلسان حال الخ) متعلق بمقتضى  
مقتضى بلسان حاله فقط أو بلسان مقالة فقط أو بهما معاً وقضيته أن لسان اللقال ينفرد عن لسان الحال  
كأنفرد لسان الحال عن لسان اللقال وليس كذلك إذ لسان اللقال لا ينفرد عن لسان الحال وإن انفرد  
لسان الحال عن لسان اللقال لأن الافتقار لازم لكل علقوق وحيد فلا ينفك لسان اللقال عن لسان الحال  
وإن انفك لسان الحال عن لسان اللقال فاذن اللقال الشخصي بلسان مقالة لا يقتصر إلى الله كان افتقاره حاصل  
بلسان اللقال ولسان الحال أيضاً للزوم الافتقاره وإذ لم يحصل منه كلام كان افتقاره حاصل بلسان الحال  
فقط . ويجاب بأن قوله بلسان الحال متعلق بمقتضى تغيره فمهما افتقاره بلسان حاله فقط عند ذهول  
للتأمل عن لسان اللقال أو عند عدمه أو بلسان مقالة فقط عند ذهول التأمل عن لسان الحال أو بهما معاً  
عند ملاحظة التأمل لهما . والحاصل أن الفهم يحصل للتأمل بلسان الحال ذاهلاً عن اللقال كما يحصل بالتحال  
مع الذهول عن الحال وقد يحصل بهما مع ملاحظتهما معاً (قوله وبسبب استثناءه عن المؤثر والآخر)  
أى قوله لم يد كناية عن استثناءه عن الآخر وقوله ولم يولد كناية عن استثناءه عن المؤثر ولا شك  
أنه إذا لم يقتصر لآخر ولا مؤثر كان غنياً عن مطلقاً فصح قول الشارح وأثبت الخ أى من حيث  
الكناية كما صح تفرسه بقوله فلا حاجة الخ (قوله فلا حاجة لله إلى المؤثر) قدم الشارح الاستثناء  
عن المؤثر على الاستثناء عن الآخر مع أنه هو السابق في الآية لأن الاستثناء عن المؤثر يستلزم  
الاستثناء عن الآخر وإنما قدم في الآية ما يفيد الاستثناء عن الآخر اهتماماً به لرد على الثمارى القائلين  
بأن المسيح ابن الله وعلى اليهود القائلين بإن العزير ابن الله وأما كونه تعالى غير مولود فمتفق عليه عند  
جميع الملل (قوله لوجب قدمه) هذا محط اللبيل وأما قوله وبثاقه فزيادة فائدة (قوله وكذلك  
لا حاجة له تعالى إلى الآخر) أى لاستثناءه عنه وهذا هو المراد بقول العارف بالله ابن عطاء الله السكندرى  
في الحكم أنت الذى قدناك عن أن ينالك نعيم منها أى إن الله مستغن لذاته عن الآثار الصادرة عنه تعالى  
فلا يثابه نفع منها (قوله ولا غرض له) عطف على قوله لا حاجة له إلى الآخر من عطف اللازم على المزموم  
والغرض هو الأمر الباعث للفاعل على الفعل وقوله فى شئ أى فى إيجاد شئ منها (قوله تعالى من  
الأغراض والأعراض) جملة اعتراضية بين المتعاطفين أى قوله ولا غرض له ولا يمين للتزبه والمناسب  
كون الأول بالتين المجبة ليصل بما قبله وعطف الأعراض عليه من عطف العام على الخاص لأن  
الغرض الباعث على الشئ نارة يكون غرضاً ونارة يكون غير غرض والفائدة فيه مع المباعدة أتم  
ويحتمل العكس ووجه العطف قصد المباعدة فى نفي الأعراض محوماً وخصوصاً (قوله ولا يمين له تعالى)  
عطف على قوله لا حاجة له إلى الآخر وهو أى الميعن أخص من الحاجة وفيه رد على قول الأستاذ أبى إسحق  
إن أفعال العبد واقعة بمجموع القدرتين بقدره العرب وقدره العبد أن ينطقها بأصل الفعل (قوله فى شئ)  
منها أى من الحوادث التى أوجدها (قوله بل هو جل وعز) فاعلم بعض الاختيار أى بالاختيار المحض  
أى الخالص من مخالطة شئ يصحبه قبل الانتقال من غرض إلى غرض آخر وفيه إشارة لرد مذهب  
الحكماء القائلين بالإيجاب الذاتي وهو إسناد المكاتبات إلى الله تعالى على سبيل التعليل فهو مجبور  
عندم لإعتار (قوله بلا واسطة) هو وما بعده كالتفسير لغرض الاختيار وقوله بلا واسطة كالقولوم بالنسبة  
للتجار والاميرة بالنسبة للخياط فكل منهما لو كان فعلاً بالاختيار لكن اختياره ليس محضاً أى خالفاً  
عن مخالطة شئ يصحبه ثموقف عليه على الآلة المذكورة بخلاف فعل المولى سبحانه فإنه محض الاختيار  
إذ لا يوقف على واسطة وآلة (قوله ولا معاينة) أى بمعاينته كما يقع فى أفعال الحوادث كالتجار

بلسان حاله أو بلسان  
مقاله أو بهما معا وأثبت  
تعالى بقوله لم يولد ولم  
يولد بوجوب استثناءه  
جل وعز عن المؤثر  
والآخر فلا حاجة له تعالى  
إلى المؤثر ولا علة  
لوجوده جل وعز  
وإليه الإشارة بقوله  
تعالى ولم يولد أى لم  
ينولد وجوده تعالى  
عن شئ أى لا سبب  
لوجوده تعالى لوجوب  
قدمه وبقائه وكذلك  
لا حاجة له تعالى إلى  
الآخر وهو ما أوجده  
تعالى من الحوادث ولا  
غرض له جل وعز فى  
شئ منها تعالى عن  
الأغراض والأعراض  
ولا يمين له تعالى فى شئ  
منها بل هو جل وعز  
فاعل بعض الاختيار  
بلا واسطة ولا معاينة

في صفة السرور (قوله ولاعة) الراد بها اللفظ للحادثة وهي الأجزاء التي يتركب منها التوصل وليس للمولى  
أوجدا لحوادث من أجزاء كانت موجودة قبل تركيبها بل قال لها كون في كانت وليس الراد باللفظ للبحث  
على الفصل والاسكريم قوله ولاعرض إذ اللفظ والتعرض متعديان ذاتا مختلفان اعتبارا (قوله وإليه  
الاشارة الخ) أي إلى ما ذكرناه من أنه لا حاجة تعالى للأمر الذي أوجده ولا لتعرض ولا لمعين (قوله عن  
ذاته) متعلق بفتو له (قوله بأن يكون الخ) تصوير لتو له التني وضمبر يكون للشيء (قوله منه أي ذاته  
أي بأن يكون شيء) بضمأن ذاته تعالى كلفي تو له نخله صغيرة من النخلة الكبيرة فإن الصغيرة بعض من  
الكبيرة (قوله أو ناشئا عنه) أي أو يكون للشيء ناشئا عنه تعالى من غير قصد كائناً بالنبات عن الماء .  
والحاصل أن التو له إما أن يكون التو له فيه بضمأن ناشئا عنه كالنخلة الصغيرة الناشئة عن الكبيرة وإما  
أن يكون ناشئا عن غير قصد صادر عما تو له عنه كالماء يحمل بالمكان فيتو له عنه النبات فقد تو له  
النبات عن الماء بغير قصد وكذلك حركة الفتاح من حركة اليد وكتو له القرة من الشجرة . فان قلت  
إنه في الصورة الأولى وهو ما إذا كان التو له بضمأن ناشئا عنه كافي صورة النخلة ليس فيها قصد . قلت  
للاخط في تلك الصورة البضية وإن وجد عدم القصد (قوله باستعانة عن يزوجه) أي يواونه كافي  
للفعل الناشئ عن الرجل بمعاونة الزوجة (قوله على ذلك) أي على وجود ذلك الشيء (قوله أو ثم غرض)  
ظاهر بأنه عطف على قوله بضمأن أي أو يكون ثم أي هناك غرض يحمله على ذلك أي وجود شيء مفيد  
المعطف أن قوله أو ثم غرض الخ من جزئيات التو له وليس كذلك (قوله كاهو شأن الزوجين) راجع  
لقوله أو ثم غرض وقوله أو ناشئا عنه باستعانة عن يزوجه على ذلك (قوله ونحوها) أي وكاهو شأن  
نحو الزوجين من الماء والنخلة الكبيرة (قوله بالنسبة للتو له) راجع لقوله شأن الزوجين وقوله ونحوه  
أي نحو التو له كالنبات والنخلة الصغيرة وهو راجع لقوله ونحوها (قوله في جميع ما ذكر) متعلق  
بشأن والمراد بشأن التو له والتعرض وبجميع ما ذكر التو له والنبات والنخلة الصغيرة ولا حاجة لقوله في  
جميع ما ذكر مع قوله بالنسبة للتو له ونحوه فأمثل (قوله إذ لو كان تعالى كذلك) أي مثل الزوجين  
ونحوها بالنسبة للتو له ونحوه (قوله بأنه يكون للشيء الذي يوجد بضمأن ذاته أو يكون ناشئا عنه من غير  
قصد أو ناشئا عنه باستعانة عن يزوجه على ذلك أو يكون ثم غرض يحمله على ذلك (قوله لزمن أن يجعل  
الحوادث) قال السكتاني بيان لزوم للماتلة في أبعاد التعرض ظاهر لأن ما تنقسم من صفات الأجرام وهي  
خاتمة وإنما بيان لزوم ذلك على تقدير أن يحمله غرض على ذلك فلا احتياجه حينئذ لما يكمل به غرضه  
ويوجب له التكال وإذا احتاج لمن يخلق له التكال كان حادثا في مثل الحوادث (قوله وكيف وهو الخ)  
أي كيف يصح مماثلته للحوادث والحال أنه لم يكن أحد مكافئ له أي لا يصح ذلك مع تلك الحالة (قوله  
فلا والله) أي له وهذا مأخوذ من قوله لم يو له (قوله ولا صاحبة) أي ولا زوجة له وهذا مأخوذ من قوله  
لم يو له (قوله ولا وله) أي له وهذا مأخوذ من قوله لم يو له أيضا (قوله ولا مماثلة بينه الخ) هذا مأخوذ من  
قوله لم يو له ولم يو له وما وصراحة من قوله ولم يكن له كفوا أحد (قوله والوحدانية) الثاني فيها للتأنيث  
للفظ والياء المصيبة للوحدة والألف والتون للباينة كقائوا رقباني وشرا في وجهي فلا يقال إن المناسب  
لنفسه للوحدة أن يقول والوحدة (قوله أي لا ثاني له الخ) اعلم أن المولى مني عن عالمكم المتصل في الذات  
وهو تركب ذاته من أجزاء والعلم المتصل في الذات وهو أن يكون هناك ذات مماثلة لذاته تعالى والعلم  
المتصل في الصفات وهو تتعدد كل صفة من صفاته كأن يكون له علمان وقدرتان الخ والعلم المتصل  
في الصفات وهو أن يكون هناك غيره من الحوادث صفات كصفاته كأن يكون غيره قدرة مثل قدرته  
تعالى ومشي عنه أيضا أن يكون غيره مثل كاله في فعل من الأفعال وأن العلم المتصل والمتصل لا يخلو كروها

ولا علة وإليه الإشارة  
بقوله تعالى لم يو له أي لم  
يتو له وجود شيء عن  
ذاته العلية بأن يكون  
بضمأن منه أو ناشئا عنه  
من غير قصد أو ناشئا  
عنه تعالى باستعانة عن  
يزوجه على ذلك أو ثم  
غرض يحمله على ذلك  
كاهو شأن الزوجين  
ونحوها بالنسبة للتو له  
ونحوه في جميع ما ذكر  
إذ لو كان تعالى كذلك  
لزم أن يعاقل الحوادث  
كيف هو تبارك وتعالى  
ليس له كفوا أحد فلا  
والد إذن ولا صاحبة  
ولا وله ولا مماثلة  
بينه وبين الحوادث  
بوجه من الوجوه  
فتبارك الله رب العالمين  
(ص) والوحدانية  
أي لا ثاني له في ذاته

العلماء في الصفات والصفات دون الأفعال وقول المصنف أي لا تأتي له في ذاته ظاهر في نفي الكم التفاضل في الذات ولا يبرهن منه نفي الكم التفاضل فيها وذلك لأن تأتي إيجابا يصدق على النظر وهو ظاهر في الكم التفاضل لآفته نظير . والحاصل أن قوله أي لا تأتي له في ذاته دلالة على نفي التبرينة لأن للشيء لا تأتي له لولا أن شارك ذاته وأمدالاته على نفي التركيب حقيقة الإله فبرينة لأن غاية ما يدل عليه الكلام نفي أن يكون لولاءتان مشترك لآفته وذلك لا ينافي حصول التركيب في ذات مولانا كما تقول لا تأتي للشمس أو القمر في الحقيقة والحال أن حقيقة كل واحد منهما مركبة وذكر بعض أرباب الحواشي أن نفي الكم التفاضل في الذات يمكن أخذه من اللين بمجونه أن يقال لو كان للشيء من كيان أجزاء قامت الألوهية بكل جزء فتأمل الأجزاء فقيامها بأصلها دون غيره تحكم وإذا قامت الألوهية بكل جزء صار كل جزء لها يصدق على كل جزء أنه ثلن بهذا التقرير وقد قام المصنف بقوله أي لا تأتي له في ذاته أي اتصالا وانفصالا والراد بالتفاضل المعامل في الذات المتنازعة للصفات إذ لا تصدق ذات تماثل ذات الأوصاف . واعلم أن نفي الكم التفاضل في الذات ردا على الجسمة وفي نفي الكم التفاضل فيها ردا على التنوية المشتركة ثم إن قوله لا تأتي له في ذاته لا نافية للجسمة وإنما اسمها له متعلق بثاني وقوله في ذاته خبر لا وفي معنى اللام والمعنى لا تأتي له مشترك لآفته واللام مقوية لصفه الصالح بالقرعية ويصح أن يكون في ذاته متعلقا بثاني وفي معنى اللام قوله خبر لا أي لا تأتي له في ذاته لا نافية لمشارك له وضمير ذاته قوله عائدا على مولانا السابق وإعنا فسر المصنف الوحدانية وإن كان التفسير من وظائف الشرع تركب معناها ولم فيها من التفاصيل واقتصاره على نفي بعضها على نفي الثاني لاستلزام نفيه على كل ماوراء من العدد كالثالث والرابع وغير ذلك وفي تفسير الوحدانية بما ذكرنا سمع لأن ما ذكرنا تفسير للواحد لا للوحدانية إذ هي نفي الاتفاقية فتأمل (قوله ولا في صفاته) أي ولا تأتي له في صفاته الظاهر منه نفي النظر وهو الكم التفاضل في الصفات كأن يفرض حدث يقوم به أوصاف الألوهية المعاملة لصفات الله وأمدالاته على نفي التحد في صفاته الله وهو الكم التفاضل فيها فبرينة لأن يقال كقائل بعضهم قوله ولا في صفاته يعني اتصالا وانفصالا بحيث يكون مفيدا لنفي الكم التفاضل والتفاضل في الصفات كذا قيل والحق أن الكم التفاضل لا يأتي في الصفات لأن الكم التفاضل عبارة عن القدر الحاصل من اتصال شيئين فأكثر وأنت خير بأن الصفات يستحيل فيها الاتصال لجعل الملمعين أو القدرتين مثلا كما تملأه في سمع ثم إن نفي التحد فيها في رضى بعض أئمتنا في إثباتهم علوما وقبرا وإرادات بحسب القديرات . والحاصل أن ظاهر المصنف قصر قوله ولا في صفاته على نفي النظر فيها ولم يصرح فيه نفي تعدد الصفات وماضيه وإن كان منهجه نفي الأمرين أعني نفي النظر في الصفات ونفي تعددها أولى بشارته إذ ثبوت قدرة ثانية مثلا لا يصدق عليها أنها تان له فلا يشمله بقوله لا تأتي له في صفاته فقد قصر المصنف على نفي النظر (قوله ولا في أفعاله) لما كان لا يبرهن من نفي الكم التفاضل في الصفات نفي أن يكون غيره مشاركا له في فعل من الأفعال إذ الاشتراك في الأفعال يتحقق بمشاركة قدرة المولى لقدرة حادثة ليست كقدرته كما يقول بعضهم إن الفعل كالصلاة مثلا لا يشترك فيه قدرة الرب وقدرة العبد نفي ذلك بقوله ولا في أفعاله وكان المناسب أن يقول ولا في الأفعال بأل الاستغراقية لأن كلامه أعني قوله ولا تأتي له في أفعاله أي في الأفعال المنسوبة إليه يوم أن ينفرد أفعالا وإن كان لا يشارك المولى في الأفعال المنسوبة له وهذا منهج أهل الاعتزال والجواب أن مراده بأفعاله الممكنات كلها فهم الأخير لا وغيره إذ الامكان منشأ الاحتياج فلا فرق بين الممكنات فكأنه قال لا يشترك في الممكنات بورد قوله ولا في أفعاله على المعزلة القائلين إن المعبودة خلقها المولى وذلك القدرة لا توجد دول بل أفعالا اختيارية فالمراد لم يشتركوا الكم التفاضل في الصفات وإنما اجتنبوا الشريك في الأفعال فخلصت من هذا مغارة الكم التفاضل في الصفات الشريك في الأفعال لأن نفي الكم التفاضل في الصفات معينا بأنه ليس

ولا في صفاته ولا في  
أفعاله .  
(ثم) يصفى أن  
الوحدانية



هناك أحد من الخلق له قدرة الله توجد النواتج في الشريك في الأنفال معناه أنه ليس هناك  
 أحده قدرة توجد الأنفال (قوله له حقه تعالى) إنما قال حقه تعالى إشارة إلى أن الوجود حتماني آخر لا يصح  
 في حقه كوجود الجنس ووحدة النوع ووحدة الشخص إذ لا جنس له فيتحد مع غيره فيه وكذلك لا نوع له  
 فيتحد مع غيره فيه . مثال الأول اتحاد الإنسان والفرس في الحيوان . ومثال الثاني اتحاد زيد وعمرو  
 في الإنسان فيقال الإنسان والفرس واحد بالجنس أي متحدان فيه ويقال زيد وعمرو واحد بالنوع أي  
 متحدان فيه . ومثال الثالث زيد فاته واحد بالشخص بمعنى أن شخصاته قاصرة عليه لا توجد في غيره  
 (قوله تشتعل على ثلاثة أوجه) أي من اشتغال الكل على جزئياته لأن الوحدة في الذات والصفات  
 والأنفال جزئيات لمطلق الوحدة (قوله ويسمى الكم للتصل) ضمير يسمي عائد على ذي الكثرة وهو  
 مقدار الجسم الذي هو ذوات أجزاء وليس الضمير عائدا على التثنية كما هو ظاهر ولا على ما ذكر من الكثرة لأن  
 الكم للتصل اسم للمقدار للذات كقول المتن ولا لما ذكر من الكثرة (قوله أوصفة من صفاته) قد ترك  
 الشارح في الكم للتصل فيها وقد علمت ما فيه (قوله ويسمى الكم للتصل) ضمير يسمي عائد على  
 ذي النظرية والمراد به العدد للتصل من الشيء ونظيره وليس الضمير عائدا على النظر ولا على شيء لأن كلا  
 منهما ليس كما . والحاصل أن الكم ما قبل القسمة لانه ثم إن كان لأجزائه للفروضة حتم مشترك فهو للتصل  
 وهو إما قارر الذات أي مجتمع الأجزاء في الوجود أولا . الثاني الزمان والأول للمقادير المارة بالجسم الطبيعي  
 كالسطح والجسم الطبيعي . وإن لم يكن لأجزائه حتم مشترك فهو الكم الانفصل كالعدد . ثم اعلم أن قولهم  
 لتثني الكم الانفصل يراد به ثني ما حصل الكم به وهو الثاني مثلا في الكم من أصله لتسوية الحق سبحانه  
 فتأمل (قوله والتدوير) هو النظر في عواقب الأمور تنبع على الوجه الأكمل هو بهذا التثني محال  
 في حق الله فإيراد التدوير في حقه تعالى لازمه وهو إقناع الأمور على الوجه الأكمل (قوله بلا واسطة)  
 يحتمل أن يراد بها الآلة كالقسوم بالنسبة للتجار ويحتمل أن يراد بها القوة التي أقيمتها قال إن الأسباب  
 العادية تؤثر بقوة أودعها الله فيها ويحتمل إرادتهما معا وهو أولى والمعنى أن المولى سبحانه لا يؤثر بقوة  
 يودعها في الواسط كالطعام والماء مثلا وليس فعله كفعل العباد في احتياجهم إلى آلات ومعالجة وهي  
 الحركات والسكنات (قوله محوما) أي على جهة العموم والشمول أي سواء كان ذلك الأثر ذاتا أو صفة  
 أو فضلا كان اختياريا أو واضرا راي أي بالنسبة إلينا (قوله إنا كل شيء خلقناه بقدر) هذا استدلال على  
 الوجه الثالث وهو افتراضه تعالى بالإيجاد . واعلم أن في الآية قراءتين قراءة النصب وقراءة الرفع فلي الأولى  
 ناسم إن وكل شيء معمول المحذوف بفسره للذات كور أي إنا خلقنا كل شيء والجهة خبر وأن قوله خلقناه جملة  
 مفسرة لأعمالها من الأعراب أو في محل مفسرته وهو خبر وأن قوله بقدر متعلق بإمام الفصل المحذوف أو  
 للذات كور والمعنى إنا خلقنا كل شيء بقدر أي بقدرتنا وهذا تعميم لجميع الأشياء ولا يصح أن تكون جملة  
 الاشتغال صفة لشيء . لأن الصفة لا تحصل في الوصف وما يصل لا يفسر عملا في باب الاشتغال فلو كان صفة  
 ما صبح النصب على الاشتغال والفرض في القراءة النصب على الاشتغال فبطل كونه صفة وإذا بطل كونه  
 صفة لم يكن تقبيلا لشيء فلا يأتي فيه ما غننه المعزى من أن المعنى كل شيء مخلوق لنا فهو بقدر معنى وهناك  
 شيء ليس بمخلوق بقدر وهي أفعال العباد لما قلنا ولئن سلمنا ما هو كالحال من جعل الجهة صفة مع الاشتغال  
 والتقييد بالحقبة فيكون المعنى إنا خلقنا كل مخلوق بقدر فيحترز عن شيء ليس بمخلوق فهو ليس بقدر  
 وذلك ذاته وسماته القديمة غاية ما دللت عليه الآية أن هناك شيئا لم يخلقه فمن يقول ذاته وصفاته  
 وهي لا يتخللون فيه وهم يقولون المراد أفعال العباد الاختيارية ونحن نخالفهم فيها والتفسير بالمعنى عليه  
 متعين والتفسير بغيره دعوى من المخالف يحتاج لإثباتها وأما على قراءة الرفع فجملة خلقناه محتمل

في حقه تعالى تشتل

على ثلاثة أوجه :

أولها في الكثرة في

ذاته تعالى ويسمى

الكم للتصل الثاني

(ثني النظرية بل وعز

في ذاته أو في صفة من

صفاته ويسمى الكم

الانفصل الثالث

افتراضه تعالى بالإيجاد

والتدوير العام بلا

واسطة ولا معالجة فلا

مؤثر سواء تعالى في أمر

ما هو ما قال جل من

قائل - إنا كل شيء

خلقناه بقدر - وقال

تعالى

الخيرية و خسر من خلق عليها فيزوم هموم خلق الأشياء يعني السمكات باجمع إذ لا تطلق الخلقانية بشرها  
 وتحمل الوصية و خسر هو الخير وهو احتمال صحيح في نفسه ليس هناك ما يدفعه منعاً لكنه غير متعين  
 لها المسبق من احتمال الخيرية للبعد للصور والاحتمال مسقط للاستدلال سلمنا أنه صفة لكن لا نسلم أن  
 المحذور هذه أصل البقاء المحذور عنه الجميع عليه وهو ذاته وصفاته يعني أن الشيء الغير المخلوق ليس بقدر وهو  
 فاقه وصفاته وم يقولون أفعال العباد والجميع عليه مقدم على انحصار فيه سلمنا تساويهما فالاحتمال  
 يستلزم الاستدلال (قوله ذلكم الله ربكم) الآية استدلال على ثبوت الوجه الأول وهو نفي الكثرة  
 في ذاته إذ لو كان حركياً كان كل جزء إما فيكون أرباباً لا رباً واحداً وعلى ثبوت بعض الوجه الثاني  
 وهو نفي الظهور في ذاته لأن قوله لا إله إلا هو نظير كلمة الشهادة في الدلالة على نفي الظهور في الذات وعلى ثبوت  
 الوجه الثالث وهو انفراده بالابجد ثم إن قوله خالق كل شيء أي ماعدا ذاته وصفاته فانها غير مخلوقة له  
 هو عباد ربه المخصوص أو أن الشيء بمعنى الشيء هو المراد والارادة إنما تطلق بالسمكات (قوله)  
 له ملك السموات والأرض) استدلال على انفراده تعالى بالابجد وذلك لأن المراد بالملك التصرف أي  
 التصرف في السموات والأرض وما فيها مملوك له تعالى ولا يكون مالكا للتصرف فيها إلا إذا كان  
 منفوهاً بالعباد وإيجاد ما فيها من ذوات وصفات وأفعال فلا كان لأحد تأثير في أثر ما لم يكن الولي  
 مالكا للتصرف فيها لكن التالي باطل (قوله والله خلقكم وما تعملون) استدلال على انفراده تعالى  
 بالابجد سواء كانت ماصدية أو موصولة بمعنى الذي وجعلها مصدية أولى لأنه لا يخرج إلى نقد  
 عائد بخلاف جعلها موصولة فانه يخرج لتقدير العائد والذي على جعلها مصدية والله خالقكم - حاز  
 عملكم والحجة لثانيه ظاهرة فليس العبد يخلق أفعاله ولقد بالفعل الحاصل بالمصدر وهو الحركات  
 والسمكات لا للشيء المصدري وهو الإيقاع أعني مقترنة القفزة الحادثة للحركات لأنه أمر اعتباطي لا يتعلق  
 به الخلق بل هو متجدد بنفسه بعد عدم والذي على جعلها موصولة والله خلقكم وخلق الذي يعملونه  
 أي وخلق العمل الذي تعملونه والردابة للشيء الحاصل بالمصدر فرج المعنى على الموصولية للشيء الأول  
 الكائن على جعلها مصدية وعلى كل الآلة حجة لتأني انفراده تعالى بالابجد ورد على المعترلة القائمين  
 إن العبد يخلق أفعاله نفسه فان قيل يحتج أن العائد على جعلها موصولة بقدر مجرور أي وخلق الذي  
 تعملون فيه أي لأجله والذوات التي تعملون فيها أي يقع عملكم فيها وحيد فتكون الآية دالة  
 على أن الله خلقنا وخلق ما نحن فيه أمثالنا من أحجار لبناء وشاة لجزائر وقرطاس لكاتب وخبث لنجار  
 وغير ذلك فتكون الآية ليست فيه دلالة على أن الله خلق أفعال العباد فلا وجه لاحتجاج السلكين  
 بها على المعترلة - قلت هذا الاحتمال يضعفه كون حذف العائد المتصوب أصلاً وأنه الأكثر على أنه يشترط  
 في جواز حذف الشيء المجزور كونه جزءاً ملحوظاً بالموصول والموصول هنا المجزور إذا علمت أن هذا الاحتمال  
 ضعيف فلا يخرج كلامه عليه - فان قلت إن إسناد الفعل للعباد كافي الآية يقتضي أنهم خالقون لأفعالهم  
 كما تقول المنيعة - قلت محل النزاع بيننا وبينهم في الفعل الذي الحاصل بالمصدر لا بالفعل المصدري وهو الإيقاع  
 والاستناد من حيث الإيقاع - والحاصل أن احتمال العمل تحت قدرة الرب يصف ماعلى ما قبلها جعلتها  
 مصدية أو موصولة رباحه الحاصل بالمصدر ونسبة العمل إلى العبد في تعملون على جهة الإيقاع الخارج  
 عن محل النزاع كفاً قال السجدة وكلام التلويح في الكبرى يقتضي أن المعنى الحاصل بالمصدر يوجب له  
 خلقاً واختراعاً له بالعباد كسبا والقرائنا فلا استعانة في دخوله تحت قدرتين لاختلاف جهة التعلق أي الخلق  
 وانكسب أي الاقتران (قوله فهذه) أي بقائه إشارة إلى أن هذا الكلام نتيجة لما تقدم وسكة  
 ذكره لجملة معصاهم كونه مطلوباً من تقيها أو طاعة إلى تقيها بمدخل إلى تقيها وسلبية أو خوفاً من

خلقكم الله ربكم لا إله  
 إلا هو خالق كل شيء  
 فاصبروه بوجهك جل  
 وتعالى ملك السموات  
 والأرض وقال تبارك  
 وتعالى وبالله خلقكم  
 وما تعملون - (من)  
 فهذه

استعمل الكتاب بقها (قوله ست صفات) أسقط التاء من ست لأن لفظ العدد وهو صفات مؤنث وأثبت التاء في الجملة وهي ثابتة في عدد الثلوث لحذف للعدد والعدد إذا حذف جاز تذكير العدد وأثبت التاء وتأتيه بحذفها أو تلوها ويل الحذف بالأوصاف وأصل ست ستمس أبداً للبين تاء وأدخمت الهمزة فيها فقل ست فإذا أتت زيد فيه تاء ثالثة وبدل على أن أصله ما ذكر ابن سائر الأعداد وتسبب إليها الكسور من لفظها يقال ثلث وربع وخمس وسبع وثمان ويقل في نسبة الكسور لستة ستمس على هذا على أن النسب جاء على مقتضى الأصل وأن العدد هو للثمن وأن أصله ستمس كما قلنا (قوله نفسية) نسبة للنفس وسيأتي وجه النسبة إليها (قوله وهي الوجود) فيه أن هذا الخبر بما لا يقتضيه في لأن من المعلوم أن الأولى الوجود والخبر بما لا فائدة فيه لا يليق . وقد يجب بأن عمل الامتناع ما لم يكن لتسكنه وإنما هنا أن يقال أتى بذلك لأنه ربما ينفصل عما تقدم أو قصد به تحقيق أولية الوجود ودفع ما عساه أن يقع من تقديم بعض الكتب غيرها كالقديم مثلاً عليها للتأخر بالحكم بالنفسية على ما ليس بنفسى وبالسياسة على ما ليس بلسي (قوله بعدها) حال من الضمير في الخبر وقادته تعيين الحقبة إذ يحتمل على بعد أن يكون الوجود منها لو لم يتعين وإن كان ذلك بعيداً عما لا يرى (قوله سلبية) ليس المراد بكونها سلبية أنها مسلوقة عن الله ومتنفية عنه وإلا لزم أن يثبت له الحوادث وطرق القدم والماتة للحوادث بل المراد بكونها سلبية أن كل واحدة منها سلبت أمراً لا يليق بحولها عز وجل كالعلم ذلك من تعارضها السابقة (قوله حقيقة الصفة النفسية) أي تعريفها للصفة بغيرها وليس المراد بحقيقتها تعريفها بذاتها لأن الأحوال لا تأتي في حدها بالذاتيات (والحاصل أن ما ذكره رسم للصفة النفسية بغيرها لأنه حد لها وذلك لأن الحد لا يكون بكل الذاتيات أو بعضها وإنما كان فلا بد من وصف بيز المحدود مما يشاركه في الجنس وذلك الميز فصل والفصل للأحوال صفات نفسية للمحدود فلو كانت الأحوال متحدت لكانت ضوئها لمافصول أي أحوال نفسية أيضاً ثم كذلك يلزم التسلسل وهو حال تعيين أن يكون ما ذكره (قوله هي الحال) أي الصفة الثابتة للوجود التي لا تنصف بوجود ولا عدم وهذا كالجنس في التعريف يشمل المنوبة وغيرها قديمة أو حادثه وخرج عنه ما ليس بحال كالماتى والسوي (قوله الواجبة) بالثاء وحذفها لأن الحال تذكر وتؤنث وقوله الواجبة للذات أي (الثابتة للذات على طريق الوجوب بحيث لا يمكن انفكاكها عن الذات) . ولما كان هذا يوم قصر التعريف على الصفة النفسية القديمة وعدم تحولها للنفسية الحادثة أتى بقوله مادامت الذات دفعا لذلك الإيهام وتحقيقاً لدخول الحادثة في التعريف أي الحال التي لا تقبل الانفكاك عن الذات مدة دوام الذات وهذا لا ينفي أنها قد تكون حادثة وتعتمد بانعدام الذات والمراد بالذات مطلق الشيء سواء كان قائماً بنفسه كالجوهر أو قائماً بغيره كالعرض ألا ترى أن اللون عرض قائم بغيره ومع ذلك له صفة نفسية لا يمكن انفكاكها عنه مادام موجوداً وهي قيامه بالثمن . فان قلت كيف يكون هذا التعريف للصفة النفسية مطلقاً قديمة أو حادثه والحال أنها حقيقتان متخالفتان والمخالفات المختلفة لا تجمع في تعريف واحد . قلت التعريف المذكور رسم كالمقدمات ومنع اجتماع المخالفات المتخلفة في تعريف واحد إذا كان حداً بالذاتيات لارسم (قوله مادامت الذات) لمقصودة ظرفية معمولة لقوله الواجبة للذات ودامت تأمة لا خبرتها أي الواجبة للذات مدة دوام الذات وفيه تنبيه على أن الأمر النفسى لا يتخلف عن الذات التي ذلك الأمر نفسى لها وذلك يقولون إن ما بالذات لا يتخلف ولا يتخلف وإنما قال مادامت الذات بالاسم الظاهر مع أن الأصل للضمير لتقدم مرجعها إليهم عوداً للضمير على الحال وخرج بقوله مادامت الذات المستوفى لحادثة كمالية زبدها قدرته قائماً وأن كانت واجبة للذات لكن وجوبها ليس بدوام الذات بل بدوام عليها وهي العلم والقدرة فإذا انعدم قيام عليها بالذات انعدمت

ست صفات الأولى  
نفسية وهي الوجود  
والحجة بسلبية  
(ش) حقيقة الصفة  
النفسية هي الحال  
الواجبة للذات مادامت  
الذات

ولو كانت الذات باقية بل ذكر بعضهم أنه خرج بما أيضا المعنوية القديمة لأن المعنوية مطلقا قديمة أو أحدثة  
وجوبها للذات منوط بوجودها بالذات وحيدت قوله بذلك غير معطلة بفتح قيد بيان الواقع  
للاختلاف . وبحثه بعضهم بمحله أنه فرق بين المعنوية الحادثة والقديمة فالأولى تتمتع بالعدم  
عليها وإن كانت الذات باقية فصح إخراجها قوله مادامت الذات وأما المعنوية القديمة فلا يأتى انتفاؤها  
أصلا لأنه لا يتصور انتفاء المعنى الذى هو عليها أى ملازمة لها وحيدت فيصدق على المعنوية القديمة أنها  
دائمة بدوام الذات وإن كانت مرتبطة بالمعنى لا يمكن أن يقال دوامها بدوام الذات أو بوجود الصفات  
لوجود البراهين وحيدت مادامت بدوام الذات والنفسية كذلك فالتأرق بينهما التحليل وعدمه فالمعنوية  
معطلة والنفسية غير معطلة فيحتاج لإخراج المعنوية القديمة بعيد وهو قوله غير معطلة بفتح وقد سلك الشارح  
هذا السلك فجعل قوله غير معطلة بفتح للاحتراز عن الحال المعنوية لإلأنه أطلق فيها ويبنى أن تفيد بالقديمة .  
إن قلت إن غير معطلة بفتح ينشأ عن التقييد الأول فكان عليه أن يقول الحال الواجبة للذات غير معطلة  
بفتح فتخرج المعنوية بضمها قديمة أو أحدثة بقوله غير معطلة بفتح . قلت التقييد الأول وقع في مركزه ولم يأت  
الثانى إلا بعد ذكره فلا يعتبر إغناؤه عنه وإلازم أن لا يؤتى بنحس لإغناء الفصل عنه والتعبر بالحدود  
من جهة الإغناء كون التقدم ينشأ عن الثانى (قوله غير معطلة) ليس خبرا لدام لما عرفت أنها تامة  
لا خبرها بل هو بالنسبة حال من التبتدأ وهو الحال على مذهب سيبويه المجزأ لمجيء الحال من التبتدأ  
أومن الضمير في الواجبة ولا يصح أن تكون دالم ناصة وغير معطلة خبرها لأن الذات لا تنطلي أى  
لا تلازم غيرها ولا يصح أن يكون غير بالرفع صفة للحال لأن لفظ الحال هنا معرفة وغير منكرة والمراد  
بالتحليل التلازم أى الحال الغير للضرورة لشيء وليس المراد به التأثير في العلم إذ لا يقول به أهل السنة  
(قوله كالتحيز للجرم) المراد بالجرم مقام بذاته سواء كان جسما أو جوهرا فردا والمراد بتعيزه أخذه  
قدرا من الفراغ كامرا (قوله مثلا) أى وكقيام العرض بذات فانه صفة نفسية للعرض لا يقبل  
الانفكاك عنه مادام العرض موجودا وفي تمثيل الشارح بالتحيز إشارة لما قلناه من أن التعريف  
للصفة النفسية مطلقا قديمة وحادثة (قوله فانه واجب للجرم) أى لا يقبل الانفكاك عنه (قوله مادام  
الجرم) أى مدة دوامه وأما عند عدمه فلا تحيز له (قوله عن الأحوال المعنوية) منه يعلم أن لفظ  
الحال يطلق على أمرين : أحدهما صفات النفس . وثانيهما الصفات المعنوية وأن الفصل المميز بينهما  
التحليل وعلمه (قوله فانها) أى الأكوان المذكورة الممثل بها معطلة بقيام العلم والقدرة الخ أى  
بالعلم والقدرة والارادة من حيث قيامها بالذات وذلك لأن كونه عالما مثلا معطلا بالعلم لا قيامه بالذات  
خلافًا لنظام الشارح لكن لما كان العلم ليس علة في الكون عالما من حيث ذاته بل من حيث  
قيامه بالذات قال الشارح رحمه الله للمثل بقيام العلم الخ . والحاصل أن الموجب هو الوصف من  
حيث قيامه بالذات لا مجرد الوصف من غير قيامه بها . واعلم أن المراد بالتحليل هنا التلازم فالمعنى  
وهو المعبر عنها بالعلم ملزومة والمعنوية التى هى المعلولات لازمة لها (قوله لأن هاتين) أى الصفة  
النفسية والحال المعنوية أحوال (قوله ليست موجودة في نفسها) أى بحيث يمكن رؤيتها كالقدرة  
(قوله ولا معنومة) أى كشريك البارى أى وإنما هى أمر ثابت في نفسه لم يصل مرتبة الوجود  
بل قريب منها والذى دلنا عليه الأدلة وما وقع في بعض عبارات من أنها ليست موجودة في نفسها  
أى بحيث يمكن رؤيتها وإنما هى موجودة في الأذهان غير صحيح والصحيح أنها واسطة بين الموجود  
والمعلوم فلها نبوت في نفسها ينشأ في خارج الأذهان لكن لا يمكن رؤيتها لعدم وجودها في خارج  
الأعيان وليست معنومة (قوله صفتان موجودتان) أى ويمكن رؤيتها (قوله في أنفسهما) أى

غير معطلة بفتح كالتحيز  
مثلا للجرم فانه واجب  
للجرم مادام الجرم  
وليس ثبوته له معطلا  
بفتح واحتراز بقوله غير  
معطلة بفتح عن الأحوال  
المعنوية كممكن  
الذات غالبة وقادرة  
ومعرفة مثلا فانها  
معطلة بقيام العلم  
والقدرة والارادة  
بالذات واحتراز أيضا  
من صفات المعنى أما  
العلم والقدرة فليست  
من الصفات النفسية  
ولا المعنوية لأن هاتين  
أحوال والحال ليست  
بموجودة في نفسها ولا  
معنومة والعلم والقدرة  
صفتان موجودتان في  
أنفسهما فائتمان  
بوجود

من يحل نفس الذات  
فليس صفة أصلا وقد  
سبق الاعتذار من عند  
من الصفات وبمثل  
ذلك يضرر هنا عن  
عنده من الصفات  
النفسية أى معنى  
الوجود راجع للذات  
سواء قلنا إنه عين  
الذات أو زائد على  
حقيقتها لأن الذات  
لا تثبت في الخارج عن  
الذات إلا إذا كانت  
موجودة (قوله) والحق  
بعدها سلبية (يعنى) أن  
مدلول كل واحد منها  
عدم أمر لا يليق ببولانا  
جل وعز وليس مدلولها  
صفة موجودة في نفسها  
كما في العلم والقدرة  
ونحوهما من سائر صفات  
المعاني الآية (فالعدم  
معناه سلب وهو نفي  
سبق العدم على  
الوجود) وإن ثبت  
قلت (هو نفي الأولية  
للوجود والمعنى واحد  
والبقاء) هو نفي لحوق  
العدم للوجود وإن  
ثبت قلت (نفي الآخرة  
للوجود) (والخالق  
للحوادث هو نفي الملائة  
لها في الذات والصفات  
والأفعال (القيام بالنفس)  
هو نفي افتقار الذات  
الطية إلى عمل أى

باعتبار أنفسهما أى بآب وجودهما باعتبار ذاتهما لا بالتبع للتراخي من اللصوبة فانها موجودة بالتبع  
للمعاني هذا محصله واعتراض بأن قوله في أنفسهما لاجل أنه مرادنا بالوجود هنا الوجود في الخارج الأعيان  
أى بحيث يصح رؤيتهما فخرجت اللصوبة ولا يحتاج لمخالفة الأول بأى الوجود الثبوت فتأمل (قوله) فإذا  
عرفت هذا أى ما ذكر من تعريف الصفة النفسية (قوله) فليس بصفة أصلا أى فضلا عن كونه صفة  
نفسية (قوله) وبمثل ذلك أى الاعتذار السابق يستتر عن عده أى يقال إنما جعل صفة نفسية  
لأن الذات توصف به في اللفظ وأنت خير بأن هذا لا يكتفى بخصوص كونه صفة نفسية وهو المطلوب  
هنا وإن كفى في مطابق كونه صفة وهو المطلوب هناك ومن ثم زاد التارخ قوله أى معنى الوجود الخ (قوله)  
أى معنى الوجود) هذا بيان لوجه نسبة الوجود إلى النفس على قولين فيه من كونه زائدا على الذات  
أو عينها - وحاصله أن نسبة الوجود للنفس من حيث إنه راجع إليها أى على الثاني فلا تله عنها وأما على  
الأول فلا تله ثبوتها في الخارج عن الذهن موقوف على الوجود فيهما نوع ملاية فصح نسبة أحدهما  
للاخر - إن قلت إن النسبة ظاهرة على القول بأن الوجود غير الذات لاختلاف النسب والنسب إليه  
وأما على أنه عينها فكيف صح النسبة والحال أنها من نسبة الشيء إلى نفسه فالجواب أن الوجود لما  
كانت الذات توصف به في اللفظ بحيث يقال ذات الله موجودة كانت بينهما مغايرة لفظية فصحت نسبة  
أحدهما للاخر بحسب تلك المغايرة اللفظية حتى قيل فيه إنه نفسى. والحاصل أنه على القول بأن الوجود  
زائد على الذات فلا إشكال في عده صفة ولا في نسبته للنفس لأن ما ليس عينيا ينسب ويعتد وصفا وأما  
على القول بأنه عين الذات فالجواب عن النسبة كالجواب عن عده صفة. وحاصله أن الوجود لما كان  
يذكر مع الذات في اللفظ فيقال ذات الله موجودة صح بهذا الاعتبار عده صفة وصحت النسبة وإن كان  
ما هو عين لا يعد وصفا ولا ينسب لكن يصحان مجازا بملافة ما ذكر (قوله) يعنى أن مدلول كل واحدة  
الأولى أن يقول يعنى أن كل واحدة سلب الخ لأن الصفة ليست لفظ القدم والبقاء وما معهما حتى يكون له  
مدلول وإذا علمت أن كل واحدة سلبت أمر لا يليق ببولانا تعلم أن نسبة هذه الحقبة للسلب من نسبة  
الجزئيات لكلها وإنما اعتنى الشارح ببيان المراد من كون هذه الصفات الخس سلبية حيث قال يعنى الخ  
لأن السلب له إطلاقان فيطلق على سلب الأمر الذى لا يليق ببولانا ويطلق السلب على الأمر للسلب عنه  
كالشريك والمعنى والجهل فلما كان السلب محتملا لأمرين بين الشارح اللاتى بالمقام فذكر أن المراد  
بكون هذه الحقبة سلبية أن كل واحدة منها سلبت أمر لا يليق ببولانا وليس المراد بكونها سلبية أنها  
مسبوكة عن الولي ومنفية عنه وإلا ثبت له نقائضها وهى الحوادث وطروء العدم والملائة للحوادث الخ  
قال الشيخ المولى والتحقيق أن الصفة السلبية ميانة للسالبة لأن السلبية مادل لفظها على سلب نقص  
مطابقة كالخسبة المذكورة والسالبة مادل لفظها على نفي نقص التزاما وذلك كالقدرة وما معها من صفات  
المعاني فلفظ القدرة يدل مطابقة على معنى يتأتى بها إيجاد الممكن ويدل التزاما على سلب العجز وهكذا  
(قوله) كما في العلم والقدرة أى كالوجود الذى في العلم والقدرة (قوله) معناه سلب أى نفي بمعنى انتفاء  
(قوله) وهو نفي سبق العدم الخ) إضافة سبق للعدم من إضافة الصفة للموصوف أى وهو نفي العدم  
السابق على الوجود كما يفهم من قوله سابقا وهو سلب العدم السابق على الوجود والمراد بالنفي هنا الانتفاء  
وكذا يقال فيما بعد لأن النفي فعل الفاعل (قوله) والمعنى واحد) يأتى فيه ملامر سؤال وجوابا (قوله)  
نفي لحوق العدم للوجود) إضافة لحوق للعدم من إضافة الصفة للموصوف أى نفي العدم اللاحق للوجود  
بقريئة ما تقدم له في صريحه حيث قال هو عبارة عن سلب العدم اللاحق للوجود والمراد بالنفي الانتفاء  
(قوله) نفي الملائة) أى انتفاءها فهى أمر عدى وبعضهم جعلها من النسب الإضافية لأن مخالفة لاسقل

إلا بين شيئين فتكون أمرا اعتباريا ليس بصفة ولا حال كالموجود حكم سائر الإضافات فهو مغاير لما قبله على التحقيق خلافا للسكتاني حيث قال الأظهر عندي أنه لا مخالفة بين القول بأنها سلبية والقول بأنها من الأمور النسبية لأن السلبية علمية والنسبية كذلك علمية لوجود لها على ما عليه أهل السنة اه وأنت خير بأن اتحادهما في العلمية لا يوجب اتحادهما مفهوما إذ حقيقة كل منهما تباين حقيقة الأخرى لأن السلبية أمور علمية لا ثبوت لها أصلا ولا في الذهن والأمور النسبية وإن كانت عدمية لا ثبوت لها في الخارج لكن لها ثبوت في الذهن وحينئذ فلا يصح التوفيق بما قاله كذا قرر شيخنا وما ذكره للصف من نفي مماثلة ذاته تعالى للحوادث هو الذي عليه المحققون خلافا لجمع من الأصوليين حيث زعموا تباين النوات وإنما يمتاز بعضها عن بعض بصفات مخصوصة فذات الله من حيث إنها ذات مساوية لسائر النوات وتتمايز عن غيرها بصفات مخصوصة لأجلها تصح الألوهية وهي وجوب الوجود والقدرة التامة والعلم التام. ورد بأنه لو كانت ذاته مساوية لسائر النوات في تمام الحقيقة يجب أن يصح على كل منهما ما يصح على الأخرى وإذا كان كذلك كان اختصاص ذاته بصفاته المخصوصة وعدم اختصاصه بصفات المحدثات أمرا جائزا عليه فترجيح ذلك الجائز على سائر الجائزات لغير أمر يلزم منه ترجيح الممكن لاعم مؤثر وهو محال وإن كان الأمر عاد الطلب في اختصاص ذاته بذلك الأمر فيزم الدور أو التسلسل وهو محال فتكون ذاته مساوية لسائر النوات بفضي لهذه الحالات بالقول به باطل (قوله عدم الاتينية الخ) هذا التفسير أحسن مما ذكر في المتن لأنه تفسير للواحد لا للوحدانية كما مر (قوله في الذات الخ) للتبادر من هذا أنه ليس ظاهرا في نفي الكم لتفصل في الذات والصفات كذا قيل والحق أنه صادق بنفسهما كالتفصيل فيهما لأن الاتينية أعم من أن تكون متصلة أو منفصلة (قوله محوما) أي على جهة العموم أي سواء كانت اختيارية أو اضطرارية (قوله والمعنى واحد) أي بحسب الزوم والإلا فالفهم مختلف لأن الثاني في الأول مضاف للاتينية . والثاني مضاف للكم فدلالة الأول على نفي ما عدا الاتينية من الأعداد كالتثنية والتربيع وغيرها بالاتزام ودلالة الثاني على نفيه بالمطابقة (قوله ثم يجب له تعالى سبع صفات الخ) تقديم ما قبلها عليها إما لأن السلوب للتخيلة بالحاء المعجمة وهذه للتخيلة بالحاء المهملة والثاني تقديم الأولى على الثانية لأن الأولى داخل للحام الثاني أنه يتحتم أولا ويل أدراجه ثم يليس ثياب زينه وأما الوجود فلا نه عين الذات أو كالعين أو للاتفاق على الستة المقدمة من أهل السنة والمعتزلة بخلاف هذه السبعة فإن المعتزلة لم تشبها أولا جل مطابقة القرآن وهو قوله تعالى ليس كشيء وهو السميع البصير حيث قدم الثاني الذي هو من القسم الأول على الإثبات الذي هو من القسم الثاني وثم في كلام الصف للترتيب الذي ذكرى ويقال له الترتيب الاخباري أي ثم أخبركم بأنه يجب له تعالى أي ثبت له على وجه لا يقبل الانتفاء سبع صفات أو أن المراد أخبركم بأنه يجب علينا اعتقاد أنه سبع صفات أخرى واجبة في حقه تعالى نسى صفات المعاني ثم الترتيب في الذكر والأخبار والانتقال من أو صفات التخيلة لا وصفات التحلية ولا يصح أن تكون للترتيب في الزمان إذ لا تأخر في الوجوب وإلا لكان للتأخر حادثا وقول السكتاني إن ثم ترتيب الأخبار والدلالة على بعد منزلة المعاني من منزلة غيرها إذ منزلة المعاني أعلى لأنها وجودية كلها ومتعلقة بالإحياة أي بخلاف السلبية فإنها نفي الوجود أشرف من النفي فيه نظر لأن هذا بخلاف اللغة العربية لأنها تقتضي تأخر ما بعد ثم زمانا أو ذكرنا أو منزلة نهاية ما قبله ثم بعد ما بعدها وتأخر منزلته وذلك لا يفيد أفضلية وأيضا لو فرض أن ما بعد ثم أفضل نافي ذلك ماوجه به تقديم السلوب من كونها أفضل للتخيلة أو للاتفاق ، ثم لا يرد على قوله إن منزلة المعاني أعلى أنه لا تفضيل بين صفات الله على التحقيق لأن ذلك في الصفات

علم الاتينية في  
الذات السلبية والصفات  
والأفصل وإن شئت  
قلت هي نفي الكمية  
للتصلة والمنفصلة ونفي  
الشريك في الأفعال  
عموما والمعنى واحد  
وبالله التوفيق.  
(ص) ثم يجب له تعالى  
سبع صفات

الوجودية وهنا التفضيل بين السالوب والوجودية كافي لحشية شيخنا العلامة للاروى إنما عانى هنا بلفظ  
يجب مع أنه قد تقدم في قوله فيما يجب لو لا نطول الفصل بقوله فهذه مستصفات الأولى نفسية والحقبة بعدها  
سلبية ولرد على نفاة المعاني من الفلاسفة والمعتزلة ثم إن كلام الصنف لأجل هذه الزيادة مشكل من  
وجهين : الأول عدم مطابقة الخبر للبتدأ وذلك أن لفظ في قوله هو الوجود مبتدأ عائد على العشر بن  
مع أنه لم يرد كرمها إلاست صفات . الوجه الثاني أن معاني الأسلوب حيث عطف السبعة ثم إلى اللاحقة على  
مازاده وهو لفظ يجب فيد أنها ليست من العشرين بل هي زيادة عليها إذ لو كانت منها لكان النسق في  
جميعها بالواو مع عدم تلك الزيادة . وأجيب عن الأول بأن في أول الكلام حذف ما قبل عليه آخره والأصل  
وهو الوجود والتقدم إلى آخر السالوب والقدرة والإرادة إلى آخر صفات المعاني وكونه قادرا ومريدا إلى  
آخر المعنوية ويدل على ذلك المحذوف قوله ثم يجب له تعالى سبع صفات تسمى صفات المعاني وقوله ثم  
يجب له سبع صفات تسمى صفات معنوية . وأجيب عن الثاني بأن تتبع كلام الصنف والوقوف عليه  
يدفع ذلك الإيهام (قوله تسمى صفات المعاني) الضمير في تسمى نائب الفاعل في موضع للتعول الأول  
وصفات للتعول الثاني منصوب بالكسرة وهو مضاف للمعاني جمع معنى والإضافة في صفات المعاني للبيان  
أى قصد بها بيان المضاف أى تسمى تلك الصفات السبعة بالصفات التى هى نفس المعاني ونظير هذه الإضافة  
الإضافة في قوله بلغ فلان درجة العلم ومرتبة الإمامة أى درجة فى العلم ومرتبة هى الإمامة ولا يصح  
جعل الإضافة هنا بيانية وإن عبر به بضمهم لأن شرطها أن يكون بين المضاف والمضاف إليه عموم  
وخصوص من وجه وما ذكرناه من أنها للبيان منظور فيه للقصود هنا فى علم الكلام إذ ليس الفصل العقلى فى  
المعاني لغير هذه السبعة فالمعاني هى السبع لا مزيد عليها أما إن نظر للمعاني من حيث هى الشاملة لكل  
موجود من صفات القديم والحادث والحركة واللباض ونحوها كانت الإضافة على معنى من (قوله مرادهم)  
أى المتكلمين من أهل السنة والمعتزلة (قوله موجودة) خرج الصفات السلبية والإضافية كصفات  
الانفصال عند الأشاعرة (قوله فى نفسها) ظاهر هذه الظرفية مشكل لاقتضائه اتحاد الظرف  
والمظروف . ويجب بأن فى معنى الباء أى موجودة فى الخارج باعتبار ذاتها لا بالتبع للغير كفى المعنوية  
فإن ثبوتها بالتبع للمعاني وكان الأولى حذف قوله فى نفسها لخروج المعنوية بقوله موجودة ولا يحتاج  
لقوله فى نفسها لإخراج المعنوية إلا لو كان عبر بالثبوت فتأمل (قوله قائما تسمى فى الاصطلاح) أل لا عهد  
الذهنى أى فى اصطلاح المتكلمين . (والاصطلاح هو الاتفاق على أمر ما سواء كان قولاً أو فعلاً وفى قوله  
فى الاصطلاح معنى من أى قائما تسمى صفة معنى حالة كونها من جملة الصلح عليه (قوله وكونه قابلا  
للأعراض) قال السكاكنى التمثيل للصفة النفسية بكون الجرم قابلا للأعراض مشكل مع تعريفه سابقا  
الصفة النفسية بما لا يتعلق بالذات بدونها لا تصور الجرم مع ذهولنا عن قبوله للأعراض فكيف يكون  
القبول وصفا نفسيا ورد ذلك بمنع تصوره مع الفلفة عن أضافه بعرض ما من الأعراض فلا يتصور جرم  
بغير حركة ولا سكون ولا لون والصورة ببعض الأفراد لا يسنه هو القبول كذا أجاب الشاوى والمالوى .  
وحاصله أن المراد بكونه قابلا للأعراض أضافه ببعضها ولا يتصور الجرم إلا متصفا ببعضها والأولى أن  
يجاب بما تقدم من أن قوله الصفة النفسية هى ما لا يتعلق بالذات بدونها أى ما لا يتعلق بالذات موجودة  
فى الخارج بدونها أى ما لا يصدق العقل بوجود الذات فى الخارج بدونها ولشك أن العقل لا يصدق  
بوجود الجرم فى الخارج غير قابل للأعراض وإن تصوره مع الفلفة عن قبولها تأمل (قوله ومثالها  
كون الذات عللة أو قادرة) أى فكون الذات عللة أو قادرة علته العلم والقدرة القائمان بالذات اللذان  
هما من صفات المعاني فتقولهم صفة معنوية نسبة للمعاني التى هى علما . والحاصل أن تلك الدلائل للضرورة

### سبع صفات المعاني

(ش) مرادهم صفات

للمعاني الصفات التى هى

موجودة فى نفسها سواء

كانت حادثة كلباض

الجرم مثلا وسواده

أو قد يسميه كماله تعالى

وقدرته فكل صفة

موجودة فى نفسها قائما

تسمى فى الاصطلاح

(صفة معنى) وإن كانت

الصفة غير موجودة فى

نفسها فإن كانت واجبة

للذات مادامت الذات

غير معللة بعللة سميت

صفة نفسية أو حالا

نفسية ومثالها التحيز

للجرم وكونه قابلا

للأعراض مثلا وإن

كانت الصفة غير

موجودة فى نفسها إلا

أنها معللة بعللة إنما

تجب للذات مادامت

علتها قائمة بالذات

سميت صفة معنوية

أو حالا معنوية ومثالها

كون الذات عللة

أو قادرة مثلا

للمعنوية نسي صفات المعاني فالمعنوية صفة ثابتة للذات لا تنصف بوجود ولا بعدم معللة بمعنى قائم بالذات  
وعلمها صفات موجودة قائمة بالذات موجبة لمحاكمها وتلك الصفة للمعنوية (قوله وهي القدرة الخ)  
فتمها على الإرادة وإن كان تعليقها متوقفا على تعلق الإرادة نظرا إلى أن تأثيرها في الممكن أقوى من تأثير  
الإرادة (قوله التعلقان بجميع الممكنات) اعلم أن القدرة تطلقين تعلقين صالحيين قديم وتعلق تنجيزي  
حدث بمعنى أنه متجدد بعدمه فالأول صلاحيتها في الأزل لايجاد كل ممكن في الأزل أي حين وجوده  
والثاني إبرارها بالفعل للممكنات التي أراد الله وجودها فعلقها في الأزل أم لأنها صالحة في الأزل لايجاد  
كل ممكن على أي صفة كانت بخلاف تعلقها التنجيزي فإنه تعلقها بالممكن الذي أراد الله وجوده على صفة  
كذا فزيد المجاور مثلا قدرة الله صالحة في الأزل لايجادها سلطانا أو تاجرا أو مجاورا ولكن تضمنت تعلقا  
تنجيزيا بوجوده مجاورا . وللارادة ثلاث تعلقات صالحي قديم وهو صلاحيتها في الأزل لتخصيص كل  
ممكن بأي أمر من الأمور المتقابلة ككونه على هذه الصفة أو على هذه الصفة التي تقابلها وتنجيزي  
حدث وهو تخصيص الممكن عند وجوده بأحد الأمرين المتقابلين بينه كتعلقها عند وجود زيد بكونه  
يكون على صفة كذا بخصوصها وتنجيزي قديم وهو تخصيصها في الأزل للممكن الفلاني الذي سيوجد  
بأحد الأمرين المتقابلين بينه كتعلقها في الأزل بأن الشيء الفلاني يكون عند وجوده على صفة كذا  
دون غيرها مما يقابلها . فان قلت لاجابة لتعلق التنجيزي الحادث في جانب الإرادة لاغناء التنجيزي  
القديم عنه لاستمراره . قلت إنه شبه إظهار لتعلق التنجيزي القديم ولذا أنكره بعضهم إذا علمت هذا  
فقول المصنف للتعلقان بجميع الممكنات أي تعلق صالحي قديما أي الصالحان للتأثير في كل ممكن  
وليس المراد تعلقا تنجيزيا لأن ما لا يدخل في الوجود من الممكنات لا ينحصر فأين التأثير فيه الذي هو التعلق  
التنجيزي . قيل يؤخذ من قول المصنف للتعلقان بجميع الممكنات أن التأثير في الممكنات وقع بصفة  
المعنى لا بالمعنوية والمسئلة خلافية فقد قيل إن التأثير بهما وقيل إنه المعاني فقط ولم يقل أحد إنه وقع  
بالمعنوية دون صفة المعنى وقد يقال إن في أخذ القول الأول من المصنف هذا لأنه ليس في العبارة حصر  
يقتضيه والنص على القدرة والإرادة لا ينافي أن المعنوية كذلك ولا مانع من اتحاد التعلق كما في العلم  
والسلام (قوله بجميع الممكنات) إن كانت ألى في الممكنات المعموم كانت لفظة جميع ثلثا كيدد العام المعموم  
ودفع توهم تخصيصه فلا يصح القول بأنها مستغنى عنها وإن كانت الجنس فعدم الاستثناء ظاهر والممكنات  
جميع ممكن وهو عند المتكلمين ما استوى طرفا وجوده وعدمه فهو عندهم مرادف للجائز العقلي وعند  
المناطق الممكن قسمان خاص وهو المسلوب الضرورة عن الجانبين أي الجانب المخالف للحكم والجانب  
الحكم وهو المرادف للجائز عام وهو المسلوب الضرورة عن الجانب المخالف وهو ما لا يمنع وقوعه  
فيدخل فيه الواجب والجائز العقليان ولا يخرج عنه إلا المستحيل العقلي . مثلا إذا قلنا الإنسان كاتب  
بلا إمكان العام كان معناه أن سلب الكتابة غير ضروري فيصدق بكون الكتابة للإنسان جائزة  
أو واجبة وإذا قيل الله موجود بالامكان العام كان معناه أن عدم وجوده غير ضروري فيصدق بكون  
الوجود واجبا أو حائرا لكن قد قام الدليل على وجوبه وإذا قيل زيد موجود بالامكان الخاص كان  
معناه أن لازم وجوده وعدم وجوده ليس ضروريا (قوله وهو الممكنات) متبني القاعدة وهو أن  
المعرف بأل من جزأي الجملة يكون محصورا في الجزء الغير المعروف بها أن الممكنات - صورة في التعلقات  
لكن المراد هنا العكس وهو حصر المبتدأ في الخبر أي إن متعلق القدرة والإرادة تصور على الممكنات  
لا يتعداه الواجبات والمستحيلات وإلى هذا المراد أشار الشارح بقوله دون الواجبات والمستحيلات  
أي قداهما . والحاصل أن قاعدة قوله دون الواجبات والمستحيلات بعد قوله وهو الممكنات مع أنه جملة

(ص) وهي القدرة  
والإرادة المتعلقان  
بجميع الممكنات .  
(ش) يعني أن القدرة  
والإرادة متعلقهما واحد  
وهو الممكنات دون  
الواجبات والمستحيلات  
إلا أن جهة تعلقهما  
بالممكنات



مفيدة للحصر الإشارة إلى المراد بالحصر للاستفاد منه حصر السند إليه في السند لاحصر السند في السند إليه وإن كان هو الذي تقتضيه القاعدة المتقدمة (قوله فالقدرة صفة الخ) الفاء واقعة في جواب شرط مقتر أي إذا أردت معرفة اختلاف تسلفهما فالقدرة الخ . واعلم أن تعريف المصنف لهذه الصفات رسوم مفيدة تمييز بعضها عن بعض لاجتيازها بالألوان القول محبوبة عن كنه ذاته وصفاته تعالى فيعتبر حينئذ التعريف بالذاتيات وقوله صفة جنس في التعريف وقوله تؤثر فصل أخرج به مالا يؤثر من الصفات كالمغناطيس والحياة والسمع والبصر والكلام وغير ذلك وقوله في إيجاد الممكن وإعدامه خرج للإرادة بناء على أن التخصيص تأثير وهو الصحيح فهي وإن كانت صفة تؤثر لكن ليس تأثيرها في الإيجاد والإعدام بل تؤثر في التخصيص بأحد الأمرين للتقابلين وأما على القول بأن التخصيص ليس تأثيرا فتكون الإرادة خالصة كثيرها بقوله تؤثر وإسناد التأثير للقدرة مجاز عطف على المؤثر هو اللوحي بقدرته والقرينة على هذا المجاز استحالة قيام التأثير بالقدرة لمآنه من قيام المعنى بالشيء لأن التأثير إنما يكون بالقدرة فلو كانت القدرة مؤثرة لكان تأثيرها بقدرة فيازم قيام القدرة بالقدرة (قوله في إيجاد الممكن) الأولى أن يقول في وجود الممكن لأن الإيجاد هو تسلفها بوجود الممكن وهي لا تؤثر في تسلفها بالوجود وإنما تؤثر في نفس الوجود وأل في الممكن للاستفراق أي تؤثر في وجود كل ممكن وعدمه . إن قلت ما يدخل في الوجود من الممكنات لا ينحصر فأن التأثير فيه . قلت المراد بقوله تؤثر أي تصلح للتأثير في كل ممكن والصالح عام فبوجوده وما يوجد فهو يشير للعقل الصلحي فكأنه قال سالحة للعقل بكل ممكن وليس مراده الإشارة للشيء التجريزي وأن المعنى أنها متعلقة بكل ممكن تعلقا تجريزيا . فان قلت مقتضى كلامه حصر التأثير في الوجود والعدم فيقتضي أن الأحوال الحادثة على القول بنبوت الأحوال لا تؤثر فيها القدرة والذي عليه الحق أن القدرة تؤثر فيها فقد صرح في الكبرى بأن الذي عليه المحققون أن الله إذا خلق العلم في ذات الجواهر ولزم ذلك العلم نبوت علميته فقد فعل الصانع المعنى والحال اللازمة لها . وأجيب بأن المراد بوجود الممكن ثبوته على جهة المجاز من إطلاق الخاص وإرادة العام والقرينة على ذلك تعليق التأثير على الرتبة المناسب وهو الامكان وذلك يشعر بعلمته فكأنه قال تؤثر في وجود الممكن لامتكانه وإذا كانت الالته في الامكان وهو موجود في كل الممكنات لم يكن هناك فرق بين الحال وغيره . وحينئذ فيكون المراد بالوجود ماهو أعم أغنى مطلق الثبوت (قوله وإعدامه) الأولى وعدمه لأن الإعدام تعلق القدرة بعدم الممكن وهي لا تؤثر في تسلفها بعدم الممكن وإنما تؤثر في نفس عدم الممكن . واعلم أن تأثير القدرة في وجود الممكن أمر متفق عليه وأما تأثيرها في عدم الممكن فهو ما قاله الأقل قال القاضي أبي بكر الباقلاني ومن تبعه واعتمد المصنف في شرح المقدمات وبالغ في الاحتجاج عليه وأما على مذهب الأشعرى وإمام الحرمين فعدم الحوادث سواء كانت جواهر أو أعراضا واقع بنفسه لا بالقدرة لأن أثر القدرة عندهم لا بد أن يكون وجوديا فلا تعلق بالقدرة بالعدم عندهم لأن الحادث إما جرم وإما عرض والعرض من صفاته النفسية إعدامه بمجرد وجوده من غير فعل الفاعل والجوهر استمرار وجوده مشروط بإمداد الأعراض له فإذا أراد الله عدمه أمسك عنه الأعراض فيعدم الجوهر لوقته بنفسه بدون إعدام معدم نظير ذلك أنك إذا وضعت الزيت في السراج فإن القليلة تستمر متوزدة فإذا فرغ الزيت طفت تلك القليلة بدون فعل فاعل وهذا القول وإن كان قول الجمهور إلا أنه ضعيف مبنى على أن العرض لا يبق زمانين والحق أن العرض يبق زمانين وليس من صفاته النفسية إعدامه بمجرد وجوده بل قال الشيخ عبد الحكيم في حواشي الحيا إلى القول بأن العرض لا يبق زمانين فسقطه فقد علمت بما قلناه أن القدرة تعلق بوجود الممكن اتفاقا تعلق تأثير وكذا تعلق بعدمه الطاري بعد

مختلفة فالقدرة صفة

تؤثر في إيجاد الممكن

وإعدامه

وجوده تعلق تأثير على العتمد وأما عدم الممكن في الأزل فهذا لا يتعلق به القدرة اتفاقاً لأنه واجب لايزال والإلزام وجودنا في الأزل وهو باطل لما يلزم عليه من تعدد ذوات القدماء وبقى عدم الممكن فيما لايزال قبل وجوده كعلمنا في زمن الطوفان وكذلك استمرار علمه الطارىء بعد فناءه واستمرار وجوده وقد ذكر بعض المحققين أن هذه الثلاثة تتعلق بها القدرة تعلق قبضة بمعنى أن المولى إن شاء قطع ذلك العلم بقدرته وأبدله بالوجود وإن شاء أبقى ذلك العلم بقدرته وكذلك استمرار الوجود إن شاء المولى أبقاء بقدرته وإن شاء قطعه وأبدله بالعدم بقدرته . واعلم أن حقيقة التعلق طلب الصفة أى اقتضاؤها واستزائها أمراً زائداً على قيامها بحملها وهذا حقيقة في التعلق بالفعل وهو التجيزى وأما إطلاق التعلق على صلاحية الصفة في الأزل لشيء أو على كون الشيء في القبضة فهو مجاز إذ هذا ليس تعلقاً حقيقة . بقى شيء آخر وهو أن ماهيات الأمور للممكنة وسقائتها وقع فيها خلاف فقيل إنها يجعل جاعل مطلقاً أى إنها مخلوقة للمولى تعلق بها قدرته فأحدثها من عدم الوجود وقيل إنها ليست بجعل جاعل مطلقاً بل منقررة وثابتة في نفسها أزلاً وإلما تعلق بها القدرة فأظهرها بالوجود لخارج الأعيان بحيث صار يمكن رؤيتها بالقدرة لم تؤثر في الماهية بل في إظهارها فقط فالجعل لم يجعل للشمس مثلاً منسماً بل جعل للشمس موجوداً وقيل إن الماهية البسيطة كالجوهر غير مجعولة والمركبة كالجسم مجعولة إذا علمت ذلك فتقول الشارح تؤثر في وجود الممكن ولم يقل تؤثر في ذات الممكن ظاهر في أن الماهية غير مجعولة بل هي ثابتة منقررة في نفسها أزلاً والقدرة تعلق بإظهارها بالوجود في خارج الأعيان فهى بمنزلة ثوب مخفى في صندوق فتفتح الصندوق وتخرجه منه وميل المصنف لهذا القول بما يدل على أنه ملائخص بالمعزلة والنلاسة إذ لو كان مختصاً بهم لما مال إليه كماله الاتنى بمقامه والناسب بحاله من الرد على من خالف أهل السنة خلافاً لبعض الحواشى حيث نسب هذا القول للفلاسفة والمعزلة فقط . واعلم أن هذا القول لا يضر اعتقاده وإن لم يزل عليه تعدد القدماء لأن المضى القول بتعدد القدماء من البتوات الموجودة في الخارج لا الثابتة في نفسها (قوله والارادة صفة الخ) هذا جنس في التعريف شامل لجميع الصفات وقوله تؤثر فصل أخرجه به ما لا يؤثر من الصفات كالعلم والكلام والسمع والبصر والحياة ونحوها ما عدا القدرة وفي التفسير بتؤثر من التجوز ما قال الشيخ يس الظاهر من التعبير بقوله تؤثر تعريف الارادة باعتبار تعلقها بالتجيزى الحادث لا باعتبار الصلوحى القديم ولا التجيزى القديم كما صرح به بعض المقاربة ويحتمل إرادة الأعم وقوله في اختصاص الخ فصل أخرجه به القدرة والمراد بتخصيص أحد طرفي الممكن بالوقوع ترجيح وقوع أحد طرفيه . واعلم أن الممكنات المتقابلات ستة آثارها لمحضهم بقوله

للممكنات للتقابلات وجودنا والعدم الصفات

أزمنة أمكنة جهات كذا المقادير روى الثقات

قوله وسببنا والعدم واحد والصفات ثان وهكذا فالارادة تخص الوجود الذى هو أحد الطرفين بالوقوع دون عدم أو تخص العلم الذى هو الطرف الآخر بالوقوع دون الوجود وتخص الصفة المخصوصة كالبياض مثلاً بالوقوع دون غيرها من الصفات وتخص الزمان المخصوص بالوقوع فيه دون غيره من الأزمنة وتخص المكان المخصوص بالوقوع فيه دون غيره من الأمكنة وتخص الجهة المخصوصة بالوقوع فيها دون غيرها من الجهات وتخص المقدار المخصوص بالوقوع للجرم دون غيره من المقادير . إذا علمت هذا فتقول الشارح من وجود أو عدم بيان لا حد طرفي الممكن وقوله أو طول أو قصر إشارة للقدار وقوله ونحوها أى نحو التسمين المذكورين وهو الأقسام الأربعة المتقدمة (قوله بالوقوع) متعلق باختصاص (قوله بلا دعان مقابلة) أى بأن تخصص الوجود الذى هو أحد الطرفين بالوقوع بدلاً

والارادة صفة تؤثر في

اختصاص أحد طرفي

الممكن من وجود أو

عدم أو طول أو قصر

ونحوها بالوقوع بدلاً

عن مقابلة (

عن العدم أو تخصص العدم الذي هو العرف الآخر بالوقوع بدلائل الوجود وهذا ظاهر في العدم الطاري على الوجود لأنه هو الذي يوصف بالوقوع أي الحصول ولا يظهر في العدم السابق على الوجود لأن التبدل من الوقوع الحصول بعد عدم وإن كان العدم السابق من جهة مقدمات الله على مامر والقدره تابعة للإرادة (قوله نصار تأثير القدرة الخ) هذا تفريع على ما تقدم أي إذا علمت أن تأثير الإرادة في اختصاص أحد طرف الممكن بالوقوع وهو سابق على تأثير القدرة في وجود ذلك الطرف على التمييز لازم من ذلك أن تأثير الخ (قوله تأثير القدرة) أي تملقها التحيزي (قوله فرع تأثير الإرادة) أي فرعاً عن تعلق الإرادة أي التحيزي القديم والحادث والمراد بكونه فرعاً عنه أنه متأخر عنه في التعقل ولا يخفى ما في كلام الشارح من الساعه والتجوز والحقيقة أن يقال إن تأثير الذات بالقدرة فرع تأثير الذات أو تخصيصها بالإرادة (قوله إذ لا يوجد) أي بعد عدم وقوله من الممكنات نصريح بماعمل التزامها إذا قرئ "يوجد بكسر الجيم مبنياً للفاعل من أوجد وأما إذا قرئ "فتح الجيم مبنياً للفعول أي إذ لا يثبت الوجود في الخارج كان قوله من الممكنات للتخصيص لاخراج الواجب وهذا كله على نسخة إذ لا يوجد من الممكنات وفي بعضها إذ لا يوجد مولانا جل وعز من الممكنات وعليها فيتعين فيها الاحتمال الأول (قوله أو بعدم) أي من الممكنات فيه حذف من الآخر لدلالة الأول وهو نصريح بماعمل التزاما إن أريد بقوله بعدم أي عدم وجود وأما إن أريد بثبت عدمه فهو لا احتراز عن الاستحالة (قوله وتأثير الإرادة) أي تملقها التحيزي قديماً كان أو حادثاً (قوله على وفق العلم) أي على وفق تعلق العلم بالممكنات فقط وليس مراده أن الإرادة تساوي العلم سابقاً لأن العلم يتعاقب بالواجبات والمجاذبات والمستحيلات والإرادة إنما تتعلق بالممكنات والمراد على وفق العلم الملاحظ تعلقه بالمفردات المشبهة لعلم الحوادث التصوري وأما العلم للملاحظ تعلقه بالنسب المشبهة لعلم الحوادث التصديق فهو فرع عن تعلق القدرة فتعلق علم الله بثبوت القيام لا يد فرع عن تعلق القدرة بقيامه يعني أنه متأخر عنه في التعقل لا في الخارج لأنهما متاخرتان وهذا مبني على أن العلم تعلقاً بتحيزاً حادثاً وهو تعلقه بذوات الممكنات وأوصافها وسيأتي ما فيه (قوله عند أهل الحق) أي أهل السنة ومقابلة مذهب المعتزلة الآتي (قوله فكل ماعمل الله) أي في الأزل أنه يكون سواء كان خيراً أو شراً (قوله من الممكنات) خبر يكون ثم إن كان المراد ماعمل الله أنه يكون أي يوجد فيما لا زال بعد أن لم يكن فيخرج عنه حينئذ الواجب كالصفات العلية لأن الله علم أنها موجودة أزلاً وأبداً وكذا المستحيل لأن الله علم عدم وجوده فقوله من الممكنات لبيان الواقع وإن كان المراد علم أنه يتصف بالكون وبالوجود زيد فيه حينئذ الواجب كالصفات ويخرج الاستحالة فقوله من الممكنات لا بد منه احتراز عن الواجب إذ لو حذف لم يصح قوله بعد فذلك مراده إذ الإرادة لا تتعلق بالواجب والإلزام حدوثه (قوله أولاً يكون) أي من الممكنات بقرينة ما تقدم وهو لبيان الواقع إن أريد بقوله أولاً يكون أي أولاً يوجد والمراد بعدم وجوده أنه لا يثبت له ولا يحقق وإن أريد به أولاً يتصف بالكون وبالوجود كان قولنا من الممكنات قيماً لا بد منه لاخراج المستحيلات لأجل أن يصح قوله بعد فذلك مراده لأن الإرادة لا تتعلق بعدم المستحيل ولا بوجوده وكذلك الواجب ومحمّل أن قوله من الممكنات بيان لما في قوله فكل ماعمل الله تعالى ويكون تامّة لا تحتاج خبر وحينئذ لا يحتاج لحذف في كلامه ثم لا يخفى أن مقرر الشارح بقوله فكل ما الخ مبني على ما اختاره من تعلق القدرة والإرادة بالعدم وأما على مذهب الأشعرى فما علم الله أنه يكون أرادته وما علم أنه لا يكون لا يريد إذ لو أراد ما لا يقع كان تضافاً لإرادته لكانها عن نفوذ ما تعلق به كذا قيل وفيه أن ماعمل الله عدم وقوعه قد خصته الإرادة بعدم الوقوع فلا تعطيل وتأمله . والحاصل أنه على ما ذهب إليه المصنف أن الملوك يريد الماعمل أنه يكون والماعمل أنه ليس

(نصار تأثير القدرة)

فرع تأثير الإرادة إذ

لا يوجد مولانا جل

وعز من الممكنات

أو بعدم قدرته إلا

ما أراد تعالى وجوده

أو إعدامه وتأثير

الإرادة على وفق العلم

عند أهل الحق فكل

ماعمل الله تبارك وتعالى

أنه يكون من الممكنات

أو لا يكون فذلك

مراده جل وعز

والمعتزلة

يُكَلِّمُ وَيُكَلِّمُ الْأَشْيَاءَ مَرِيدَ مَا عَلِمَ أَنَّهُ كَائِنٌ وَمَا عَلِمَ أَنَّهُ لَيْسَ بِكَائِنٍ فَلَيْسَ مَرِيدًا لَهُ (قوله فيجهم الله) بالتعجب إن أريد السماء بأصل القبح والتشديد إن أريد السماء بكرة الفرج والمبالغة فيه (قوله جعلوا تعلق الإرادة تابعاً للأمر) هذا يقتضي أن الأمر غير الإرادة عديم لأن التابع غير المتبوع مع أن الإرادة عندهم عين الأمر كاتفقه السبكي عنهم في أصوله. وأجيب بأنه ليس في كلام الشارح ما يقتضي أن كل معتزلي يقول إن تعلق الإرادة تابع للأمر حتى يرد ما ذكرنا من كثرة ما ينسب مآله بعض الضائفة لكها عابراً فيقال قال بنو فلان وإن لم يقهله منهم إلا بعضهم. والحاصل أن المعتزلة اختلفت أقوالهم فمنهم من قال إن الأمر عين الإرادة. ومنهم من قال إن تعلق الإرادة تابع للأمر وما هيان ومنهم من قال الإرادة في فعله تعالى هي العلم به وفي فعل غيره الأمر به (قوله جعلوا تعلق الإرادة) أي الصفة المختصة بوقوع أحد القدرين وقوله تابعاً للأمر. اعلم أن الأمر أمران نفسي ولا يشته المعتزلة لأنه قسم من الكلام النفسي للسكرين له فانه لا يشيئون إلا اللفظي وهو مخلوق عديم ومعنى كونه تعالى متكلم أنه خلق الكلام في بعض الأجسام والظاهر أن الصنف أراد الأمر الثاني (قوله فلا يريد عندهم مولانا جل وعز لا ما أمر به) قضية المحصر أن ما لم يأمر به كالإباح والمكروه والحرام وصل غير المكلف لم يرد عندهم وهو كذلك كما صرح به السواني تبعاً للسيد (قوله والطاعة) عطف على الإيمان عطف على عام خاص. واعلم أن الطاعة امتثال الأمر بالفعل مطلقاً عرف الأمر أم لا توقفت على نية أم لا والتقرب فعل ما تقرب به بشرط معرفة الصعود والنية (قوله غير مراده) أي غير مراده وقوعه بل أراد عدم وقوعه (قوله علم عدم وقوعه) أي فاعلم عدم وقوعه لم يتعلق بإرادته بوقوعه بل تعلقت بتمام وقوعه وهذا بناء على ما اختاره الشارح من تعلق التندرة والإرادة بعدم الممكن وأما على مقابلة ففكر أي جهل لم يتعلق به الإرادة لا من جهة وقوعه ولا من جهة عدم وقوعه إذ لا يريد إلا ما علم وقوعه (قوله منهي عنه) أي وإن قدر الله وقوعه فلا يستل عما يفضل (قوله قبح الله تعالى رأيهم) أي أظهر قبحه وإلا فهو قبيح في نفسه (قوله هو المراد لله تعالى) أي وإن كان لم يقع أي وكفره غير مراد وإن كان واقعاً فقد وقع في ملك الله فلا يريد وأتى وقوع ما أراد (واحتج المعتزلة لما قالوه من كون الإرادة إنما تتعلق بالمأمور به بأن إرادة التسبيح وهو المنهي عنه قبيح وأن العقاب على ما أريد ظلم وأن النهي عما يراد والأمر بما يراد سفه والله منزّه عن التبعات ورد الأول بأنه لا قبح في إرادة الله التسبيح بل هو حسن غاية الأمر أنه يخفى علينا وجه حسنه ورد الثاني بالمنع لأنه تصرف في ملكه ورد الثالث بأن كلامنا من الأمر والنهي قد يكون امتحاناً هل يطيع للأمر أم لا (قوله فزعمهم أن يقع الخ) قال الأسنوي التزموا أن الله يريد الشيء ولا يقع ويقع الشيء وهو لا يريد قال ابن قاسم وصور هذه المقالة عن عاقل مستبعد إذ كيف يظن إنسان تخلف مراد الله ووقوع مراد الشيطان حتى قال بعضهم لا شك في كفر معتقد ذلك وذكر بعضهم ما يدفع الإشكال. وحاصله أن الإرادة نوعان إرادة اختيار بمعنى أنه تعالى أراد من العباد الإيمان والطاعة برغبتهم واختيارهم وإرادة قسرو وإلجاء بمعنى أنه ألجأهم إلى الفعل وقسروهم عليه ويستحيل تخلف المراد عن الثانية لأنه يلزم من تخلفه العجز لا عن الأولى لعدم استلزامه ذلك لمتلوا شاء لا لألجأهم وقسروهم على مراده ورد بأنه يكفي في لزوم العجز تخلف مراده تعالى (قوله وبالجملة فالتعلقات عند أهل الحق ثلاثة) الفاء مؤخره من تقديم وهي واقعة في جواب شرط مقدر أي إذا علمت هذا فأقول لك قولاً ملتبساً بالجملة أي الإجمال أي فأقول لك قولاً مجعلاً وهو أن التعلقات الخ (قوله مرتبة) أي تتفلاً لا خارجاً وهذا بالنظر لتعلق القدرة الحادث مع تعلق الإرادة التنجيزي الحادث وتعلق

قبحهم الله تعالى  
(جاءوا تعلق الإرادة)  
ناها للأمر فلا يريد  
عندهم مولانا جل  
وعز إلا ما أمر به من  
الإيمان والطاعة  
سواء وقع ذلك أم لا  
فمستدنا إيمان أبي  
جهل مأمور به غير  
مراد له تبارك وتعالى  
لأنه جل وعز علم عدم  
لوقوعه وكفر أبي جهل  
منهي عنه وهو واقع  
بإرادته تعالى وقدرته  
وعند المعتزلة قبح الله  
تعالى رأيهم إيماناً هو  
المراد لله تعالى لا كفره  
فزعمهم أن يقع نفس  
في ملك مولانا جل وعز  
إذ وقع فيه على قولهم  
مالا يريد تعالى من له  
ملك السموات والأرض  
وما بينهما تعالى الله عن  
ذلك علواً كبيراً  
وبالجملة فالتعلقات عند  
أهل الحق ثلاثة مرتبة  
تعلق القدرة وتعلق  
الإرادة وتعلق العلم  
بالمستكبات فالأول مرتبة  
على الثاني والثاني  
مرتبة على الثالث

الارادة القديم مع تعلق العلم وإلأفهما متقارنان خاليا وأما بالنظر إلى سلق القدرة الحادث مع تعلق  
الارادة التنجيزي القديم وكذا سلق الارادة التنجيزي الحادث مع تعلق العلم فهو ترتيب خارجي لترتب  
الحادث على القديم في الخارج (قوله وإعمالا متعلقا) جملة مستأنفة متعلقة من حيث المعنى بقوله  
سابقا يعني أن القدرة ، الارادة متعلقهما واحد وهو المكنتات (قوله ومن لازم الأثر أن يكون موجودا  
بعد عدمه) هذا لا يناسب ما مر من أن مختاره تعلق القدرة والارادة بالعدم كمتعلقان بالوجود وهو قضية  
قوله سابقا فكل ما علم أنه يكون من المكنتات أولا يكون فذلك مراده ويجب بأن في الكلام حذف  
أومع ما عطف بقرينة ما تقدم والأصل ومن لازم الأثر أن يكون موجودا بعد عدمه أو معدوما بعد  
وجوده وإعمالا اقتصر على الوجود لأن أثره أظهر وللانفاق عليها بخلاف أثرية عدمه فانه مختلف فيها  
كأما . فان قلت الارادة إعمالا تؤثر في تخصيص أصلها على الممكن بالوقوع بدلا عن مقالة لا بالإيجاد والاعدام  
وما ذكرته من أن تعلقها هي والقدرة بالممكن يستلزم تفرقه من حال عدمه إلى وجوده زمن وجوده إلى عدمه  
يقضي أنها متعلقة بالإيجاد والاعدام . قلت الذي جعل مستلزما للإيجاد والاعدام هو تأثير القدرة والارادة  
معالان تأثير الارادة فقط ولا يلزم من كون الشيء مستلزما لشيء أن يكون كل جزء من أجزائه مستلزما لذلك  
الشيء نظير هذا كما كان هذا حيوانا ناطقا كان إنسانا فان مجموع الحيوان والناطق مستلزم للإنسان  
ولا يستلزمه الحيوان فقط وأما استلزام الناطق له فيطريق الاتفاق فقط لا بطريق اللزوم (قوله لم أن  
ملا لا يقبل العلم أصلا) أي بوجه من الوجوه وقوله كالواجب أي لداته كإفهم من قوله أصلا والكاف  
استقصائية والواجب لداته كذات الله وصفاته فلا تعلق بهما القدرة والارادة واحتراز بقوله أصلا عما  
يقبل العلم في الجملة كالممكن الذي تعلق علم الله بوجوده كالجنة والنار فانه وإن كان لا يقبل العلم من حيث  
تعلق علم الله بوجوده لكنه قبله من حيث ذاته فيقبل أن يكون أثرا للقدرة والارادة (قوله وإلا لم  
تحصيل الحاصل) أي والإبان قبل أن يكون أثرا لهما لم تحصيل الحاصل أي إن تعلقنا بوجوده ولم  
أيضا قلب الحقائق إن تعلقنا بعدمه (قوله وما لا يقبل الوجود أصلا) أي بوجه من الوجوه وقوله  
كالمستحيل أي لداته والكاف استقصائية والمستحيل لداته كشرىك الباري فلا يقبل أن يكون أثرا لهما  
واحتراز بقوله أصلا من الخلل لغيره كإيمان أبي لهب فانه محال لتعلق علم الله بعدم وقوعه ولكنه يقبل  
الوجود من حيث ذاته فيقبل أن يكون أثرا للقدرة والارادة (قوله وإلا لم قلب الحقائق) أي والإبان  
قبل أن يكون أثرا لهما لم قلب الحقائق أي إن تعلقنا بوجوده ولم تحصيل الحاصل إن تعلقنا بعدمه (قوله  
برجوع إلخ) الباء النسبية متعلقة بقلب أو أنها للتصور من قبيل تصوير السكبي بجزئي من جزئياته (قوله  
فلا تصور إلخ) أي وإذا علمت أنه يلزم على تعلق القدرة والارادة بالواجب والمستحيل المحذور للتقدم على  
أنه لا تصور أي لا نقص ولا فساد في عدم تعلقهما بهما بل التصور أي النقص والفساد لازم لتعلقهما بهما  
(قوله بل لو تعلقنا بهما) بل هنا للاضراب الإبطالي فهي حرف ابتداء لا عاطفة على الأصح (قوله لم  
حينئذ التصور) أي النقص والفساد (قوله لأنه يلزم على هذا التقدير الفاسد) أي تعلقهما بالواجب  
والمستحيل (قوله أنه يجوز تعلقهما بأعدام أنفسهما بل وبأعدام الذات العلية وبأثبت الألوهية لمن  
لا يقبلها) هذه أمثلة ثلاثة لتعلقهما بالمستحيل عدم القدرة والارادة وعدم الذات مستحيل وكذلك  
ثبوت الألوهية لمن لا يقبلها وقوله وسلبها عن تحصيله مثال لتعلقهما بالواجب وذلك لأن ثبوت الألوهية  
فله واجب فإذا نسبتا سلبها عنه فقد تعلقا بالواجب من حيث عدمه ويحتمل أن مثل الأمثلة الثلاثة  
لتعلقهما بالمستحيل وقوله وسلبها عن تحصيله من عطف اللازم على اللزوم فانهما إذا تعلقا بأثبت  
الألوهية لمن لا يقبلها لم سلبها عن تحصيله والأولى للشارح أن يبطل الأعدام بالمسلم والاثبات بالثبوت لأن

وإعمالا متعلقا القدرة  
والارادة بالواجب  
والمستحيل لأن القدرة  
والارادة لما كانتا  
صفتين مؤثرتين ومن  
لازم الأثر أن يكون  
موجودا بعد عدمه لم  
أن ما لا يقبل العلم  
أصلا كالواجب  
لا يقبل أن يكون أثرا  
لها وإلا لم تحصيل  
الحاصل وما لا يقبل  
الوجود أصلا  
كالمستحيل لا يقبل  
أيضا أن يكون أثرا  
لها وإلا لم قلب  
الحقائق برجوع  
للمستحيل عين الجائر  
فلا تصور أصلا في عدم  
تعلق القدرة والارادة  
القديمين بالواجب  
والمستحيل بل لو  
تعلقا بهما لم حينئذ  
التصور لأنه يلزم على  
هذا التقدير الفاسد  
أن يجوز تعلقهما بأعدام  
أنفسهما بل وبأعدام  
الذات العلية وبأثبت  
الألوهية لمن لا يقبلها  
من الحوادث وسلبها  
عن تحصيلها وهو مولانا  
حل وعز وأي نقص  
وفساد أعظم من هذا  
وبالجملة فذاك التقدير  
الفاسد يؤدي

الاعداء والاثبات هو تعلقهما بعدم الثبوت وحيد فيلزم الركة في عبارته (قوله إلى تخليط عظيم) أي وهو جواز تعلقهما بعدم أنفسهما وعدم الذات الخ (قوله لا يبيح معه شيء من الإيمان) أي لأن من جواز ثبوت الألوهية لغيره وسلبها عنه أنه كان كافرا (قوله ولا شيء من العقليات) أي من الأمور التي يحكم بها العقل من الواجب والمستحيل لانقلاب حقيقتها ورجوعهما للجائر أو المراد أنه لا يبيح معه شيء من الأمور التي يحكم بها العقل بالعقل المتعديها في الدين لكون معتقد ذلك حاركا (قوله ولخفاء هذا الشيء) أي وهو لزوم التخليط لثبوت القدرة والارادة بالواجب والمستحيل وهذا على مقتضى على العلل وهو قوله صرح بنقيض ذلك (قوله على بعض الأغبياء) جمع غي وهو من لافسنة عنده وسمى الشارح هذا البعض غيبا لأنه قد خفي عليه لزوم هذا التخليط فجعل المستحيل من متعلقات القدرة والارادة (قوله صرح) أي ذلك البعض وقوله بنقيض ذلك أي بنقيض نفي التصور ونقيضه هو التصور أي للنس والفساد وذلك بأنه صرح بتملك القدرة بالمستحيل (قوله فنقض) أي ذلك البعض من الأغبياء (قوله عن ابن حزم) هو أبو محمد على بن حزم الظاهري الأندلسي كان من حفاظ المغرب أنصبا منها هذا الكتاب الذي ذكره انصف وهو كتاب الفصل في الملل والنحل مجلد نحو الثلاثين كرسا في الورق الكامل رده فيه على سائر الفرق من النصارى واليهود والمجوس والفلاسفة والمعتزلة وغيرهم وأغلب حظه وتبذره فيه على الأشاعرة والمالكية أمة السنة وقد رأيت ذلك الكتاب بزاوية الشيخ دهر دأب بعصره وله كتاب كبير في الفقه ينص فيه للظاهرية وينسج فيه على الأئمة الأربعة لاسيا الاسم المجمع على جلالته إمامنا مالك (وما زالت الأخبار تنقل بالأشراك ورأيت من ذلك الكتاب جزءا ضخما قال الثوري وقد وجدت لأبي محمد بن أبي بكر بن عبد القبر وأبي كتابا في رد هذا الكتاب الذي ألفه ابن حزم في الفقه ونسج فيه على مالك فتعنه عروة (قوله عقل هذا المبتدع) أي الناقل عن ابن حزم وإنما كان جسيما مخالفته أهل السنة . إن قلت إنه لا يلزم من نقله هذه المقالة عن ابن حزم أن يكون مبتدعا فلا يلزم من نقل هذه المقالة عنه موافقته عليها . قلت ظاهر منعيه الصنف أنه نقله عنه في مقام الموافقة والاستدلال (قوله إلى لا تدخل تحت وهم) أي التي لا يقبلها وهم أي القوة الواهمة فضلا عن العقل وتلك الوازم مثل جواز تعلق القدرة بعدمها وعدم الذات الملية وثبوت الألوهية لمن لا يقبلها من الحواشي وسلبها عن الله تعالى (قوله لو كان التصور جاء من ناحية القدرة) أي بأن كان ذلك الأمر من متعلقات القدرة ولم يتطرق به وأما إذا كان عدم تعلقها بأمر لكونه ليس من متعلقاتها فتصورها عن تعلقها به ليس عجزا (قوله فلا يتوهم عقل) الأنسب بما تقدم فلا يتوهم متوهم فضلا عن عقل (قوله وذكر الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني) هو الامام إبراهيم بن محمد الاسفراييني . واحدة للإلمعية كان فيها عارفاً متكلماً أصولياً وعنه أخذ الكلام والأصول عامة مشايخ نيسابور (قوله إن أول الخ) في بعض النسخ إن أول من أخذ منه هذا المبتدع وأشباعه ذلك إدريس وهذه النسخة ظاهرة فأقول اسم إدريس . إدريس خبره أنه إن أول شخصي أخذ منه أي من كلامه هذا المبتدع ذلك إدريس وفي نسخة قصه إدريس وعليها فتجعل من واقعة على ما يعتدل وفي الكلام حذف حرف لا لجل صحة القول أي أول كلام أخذ منه هذا المبتدع ذلك جواب قصه إدريس وفي نسخة من قصه إدريس وعليها فنزلة أول الخ أول كلام أخذ منه هذا المبتدع ذلك كالم من قصه جواب إدريس (قوله هذا المبتدع) المراد به ابن حزم والمراد بأشباعه تلك الجاهلون في مقالاتها كقبض الأغبياء الناقلين عنه فاقدم . إن قلت كيف ينقل الاسفراييني عن ابن حزم مع أنه في رتبة أشباعه لأن الاسفراييني مات قبل موت ابن حزم يست عشرة سنة . قلت الاسفراييني وإن مات قبل موت ابن حزم بالمائة لكونه لكونه اجتماعه في نحو اثنتين

إلى تخليط عظيم لا يبيح معنى من الإيمان ولا شيء من العقليات أصلا ولخفاء هذا الشيء على بعض الأغبياء من المبتدع صرح بنقيض ذلك فنقل عن ابن حزم أنه قال في الملل والنحل أنه تعالى قادر أن يتخذ ولداً إذ لم يقصر عليه لكن عاجزا فأنظر اضلال عقل هذا المبتدع كيف غفل عما يلزم على هذه المقالة لثبوتها من الوازم التي لا تدخل تحت وهم وكيف فاته أن العجز إنما يكون لو كان التصور جاء من ناحية القدرة أما إذا كان لعدم تعلق القدرة فلا يتوهم عقل أن هذا عجز وذكر الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني أن أول من أخذ منه هذا المبتدع وأشباعه ذلك

وثلاثين سنة وهذه اللغة يمكن أن يكون ظهورها ككتاب حزم ووصلت للأستاذ خصوصاً مع رياسة ابن حزم فإنه كان متقدماً بالوزارة كأي في الأندلس عاش من العمر ثمانيناً أو أربعين سنة ومات سنة خمس وستين وأربع مائة (قوله) بحسب فهمهم الركيك إنما كان فهمهم ركيكاً لظلمهم كلام إدريس على ظاهره إذ ظاهره أن الله قادر على إدخال الدنيا في القشرة من غير تكبير القشرة أو تصغير الدنيا وهذا محال فقد فهم أن القدرة تتعلق بالمحال وهو مخالف لما تقتضيه دلالة القتل وهذا دايمهم في الظواهر فافهم يأخذون بها وإن خالف الأدلة العقلية وأما بحسب اللفظ فهو أن يقال إنما قصد إدريس أن الله قادر على تصغير الدنيا أو تكبير القشرة (قوله وهو غيظ) حال من ضمير جاء وقوله ويقول حال (١) من ضمير يغيظ فهي حال متداخلة أو من ضمير جاء فتكون حالاً مترادفة (قوله بقشرة بيضة) متعلق بجاءه (قوله في كل دخلة الآخرة وخرجتها) يحتمل أن يقول ذلك مرة عند مجموع السخلة والخرجة ويحتمل أنه يقول ذلك مرة عند دخلة الآخرة ومرة عند خرجتها (قوله آله تعالى يقدر الخ) بهمة الاستفهام (قوله إحدى عينيه) يحتمل البني واليسرى وإعافيل به ذلك مع أن الأنسب قطع لسانه لمجيء الفساد منه لأن مراده بهذا السؤال إطفاء نور الإيمان فأناب أن يجازي بظفء نور بصره (قوله وهذا) أي ماذ كر من القصة (قوله فتد ظهر وانتشر) أي قتلا عن السلف الصالح وهم قتلوا ذلك عن أهل الكتاب العارفين الذين أسلموا مثل كعب الأخبار وعبد الله بن سلام (قوله قال) أي الأستاذ أبو اسحق (قوله في مسائل كثيرة) أي مثل الله قادر على إدخال البلد في حلقة الخاتم أو في سم الحيات الخ (قوله فلم يقل ما يعقل) أي فلم يسأل عن شيء معقول لأن الأجسام الخ (قوله فإن الأجسام الكثيرة الخ) أشار إلى أن المراد بالدنيا في سؤال إبليس الأجسام الكثيرة وهذا أحد إطلاقاتها وقد نطاق على الزايف الذي بين السماء والأرض وقد تطلق على السراهم والذائير وذلك هو المراد بها عند ذمها (قوله وتكون في حيز واحد) أي مكان واحد يعني صغيراً (قوله قدر القشرة) أي قدر جرم القشرة بحيث تدخل في القشرة بأن تكون أقل منها والراد أنه يصغرها كلها بحيث يدخلها الجوهر فرد لأنه لا يرد كل جزء منها لجوهر فرد (قوله فاعمرى) أي فليحيى والقصد بهذا لتأكيد حقيقة القسم إذ الأكابر يتحاشون عن الحلف بغير الله انتهى عنه (قوله قال بعض المشايخ) قال يسأل المراد به الزركشي (قوله متعنت) أي طالب غنى المستول ومشتبه لأنه مسترشد طالب لمرشاد والوقوف على الصواب (قوله ولهذا عاقبه) يؤخذ منه أنه يبنى للسؤال أن ينظر في سؤال السائل فإن كان مسترشداً أرشده وبين له مطلوبه وإن كان متعنتاً فإنه لا يوضح له عن المراد (قوله وذلك عقوبة كل سائل مثله) المراد من هذا التضييق والتشديد على السائل المتعنت وإلا فلا يجوز في الشريعة المحمدية فعل ذلك للنفس مع أحد إلا بقرينة، نعم إن كان كافراً معاداً مثله فيجوز أن يفعل به ذلك لأن دمه هدر فلا عيب عليه (قوله والعلم الخ) اعلم أن العلم بخلقنا تنجزه ما قد بدا وهو انكشاف جميع لأمواله أولاً فتعلمه متى انكشف وليس له اتفاق صلاحه قديم لأن الصالح لأن يعلم ليس يعلم ولا يجزى على قياسه الإرادة لأن وجود الإرادة مع عدم تعيينها شيء لا تنص فيه فلا تنص فيمن يصلح أن يعين ولم يعين والنفس فيمن يصلح أن تنكشف له الأشياء ولم تنكشف مع ثبوت وصف العلم والإرادة فإن من لم يعين لا اختياره ومن لم تنكشف له الأشياء بل غابت عنه فذلك لجهله اه وأثبت بعضهم العلم لمقتضى صلاحها أيضاً على معنى أن وجود زيد الذي علمه الله في الأزل وأنه يحصل فيها لا يزال يوم كذا يصلح علمه تعالى لأن يتعلق

(١) قوله ويقول حال، لا ينبغي أنها جملة مضارعية مقرونة بالواو اه مصححه

في كل دخلة الآخرة وخرجتها سبحانه الله والحمد لله فافهم بقشرة بيضة فقال له آله تعالى يقدر أن يجعل الدنيا في هذه القشرة فقال له في جوابه آله تعالى قادر أن يجعل الدنيا في سم هذه الآخرة ونفس إحدى عينيه فصار أعور قال وهذا وإن لم يرو عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فقد ظهر وانتشر ظهوراً لا يرد قال وقد أخذ أبو الحسن الأشعري من جواب إدريس عليه السلام أجوبة في مسائل كثيرة من هذا الجنس وأوضح هذا الجواب فقال إن أراد السائل أن الدنيا على ما هي عليه والقشرة على ما هي عليه فلم يقل ما يعقل فإن الأجسام الكثيرة يستحيل أن تدخل في حيز واحد وإن أراد أنه يصغر الدنيا قدر القشرة ويجعلها فيها أو يكبر القشرة قدر الدنيا ويجعل الدنيا فيها فلم يروى الله تعالى قادر على ذلك وعلى أكبر

منه قال بعض المشايخ وإنما لم يفضل إدريس عليه السلام الجواب هكذا لأن السائل متعنت ولهذا عاقبه على هذا السؤال بنحو العين وذلك عقوبة كل سائل مثله (ص) والعلم المتعلق (١٤ - موق)

بعلمه في ذلك اليوم بدلا عن وجوده بمعنى أنه لو فرض تعلق علمه تعالى به وأنه لم يتعلق بوجوده لم يلزم  
 على ذلك محال وقد ذكر بعضهم أن العلم تعلقين تنجيزي قديم وهو تعلقه بالواجب والمستحيل وتنجيزي  
 حادث وهو تعلقه بالممكنات عند وجوداتها. ألا ترى أن علم الله بأن زيد دخل الباب بعد أن كان لم  
 يدخلها متجدي بعد علمه أنه لم يدخلها وفيه نظر لاستلزامه نسبة الجهل إليه تعالى في الأزل وذلك لأنه  
 إذا تأخر الانكشاف ثبت عدم الانكشاف قبل حصوله وهو جهل فالحق أنه تعالى يعلم أزلا ما كان  
 وما يكون على الوجه الذي عليه يكون ولم يتجدد له تعالى انكشاف زائد على ما ثبت له في الأزل من  
 الانكشاف وأن علمه بأن زيد دخل الباب بعد أن كان لم يدخلها ليس متجديا والتجدي إنما هو في  
 العلوم لافي العلم. والحاصل أن العلم واحد وليس له إلا وجه واحد والتعبير سيكون أو كان إنما هو باعتبار  
 للعلوم لا باعتبار العلم وتعلقه فانه واحد فالعلوم قبل كونه يعبر عنه بأنه سيكون وبعد كونه يعبر عنه  
 بأنه كان لاستقباله في الأول وحصوله في الثاني مثلا إذا كنا في الأحد فعلنا بالجمعة الآتية محقق فهي  
 قبل وقوعها يعبر عنها بأنها ستكون وبعد يعبر عنها بأنها كانت فلا اختلاف في الجمعة لا في عدلانه  
 إذا علمت هذا فنقول للصف التعلق أي أزلا تعلقا تنجيزيا (قوله بجميع الواجبات) دخل فيه العلم  
 نفسه فيعلم بعلومه علمه كما يعلم به ذاته وسائر صفاته. والحاصل أن صفة العلم تتعلق بنفسها وبغيرها  
 إذ كل صفة تتعلق وليست من صفات التأثير لا يستحيل تعلقها بنفسها وبغيرها ولو حذف الصف لفظ  
 جميع كان أولى لأنها توم حصر ما وجد من المعلومات مع أن علم الله عام التعلق بما وجد وبما لم يوجد  
 (قوله الواجبات والجزائرات والمستحيلات) نفوت لمخوف أي بجميع الأمور الواجبات الخ وإعمال  
 بقدر ذلك المخوف الأحكام ويكون إشارة إلى تعلقه بجميع أقسام الحكم العقلي لأن العلم لا يختص تعلقه  
 بالأحكام بل كاتعلق بها يتعلق بالحكوم به والمحكوم عليه والنسبة. واعلم أن علمه بالأحكام مشابه لعلم  
 الحوادث التصديقي وعلمه بالمفردات مشابه لعلمه التصوري وليس علمه تعالى تصوريا ولا تصديقا وتوقفهما  
 على حصول ما لم يكن حاصل هذا مجال في حق تعالى بل علمه تعالى حضوري وقوله التعلق بجميع الواجبات  
 أي كذاته وصفاته وقوله والجزائرات أي كذوات المخالقات وصفاتها وأفعالها وبمثلها أرسل وقوله والمستحيلات  
 أي كالشريك والولد فيعلم أنه لا شريك له ولا ولد ولا صاحبة ولا يعلم ثبوت ذلك والإعقاب العلم جهلا لأن  
 اعتقاد ثبوت المحال جهل وليس في قولنا إنه لا يعلم ثبوت ذلك نفى العلم من أصله حتى يلزم منه محال ولا تقصير  
 للعلم باخراجه بعض متعلقاته حتى يكون محالا أيضا بل هو نفى لتسمية الجهل علما لأن العلم ينكشف به الأمر  
 على ما هو عليه فهو تابع للعلوم فلا يدخل فيه شيء مما ليس يحق بأن يصير حقا لأن كون غير الحق حقا هو عين  
 الجهل ولا يخرج عنه شيء بوجه الصواب والحق والإلا كان قصورا في العلم باخراجه بعض متعلقاته فيلزم الجهل.  
 والحاصل أن العلم يتعلق بكل أمر على الوجه اللائق ونفي تعلقه بالوجه غير اللائق تنزيه له لا تنقيص وكال  
 لأعماله إذا علمت أن العلم يتبع العلوم تعلم أن اللوئي يعلم الشيء على ما هو عليه فيعلم الحق أنه حق ويعلم الباطل  
 أنه باطل ويعلم الواجب أنه لا يتنفي والمستحيل أنه لا يثبت والممكن أنه ممكن وجميع ما يتطرق إليه من أوجه  
 الجواز يعلم أن الواقع منها الشيء الفلاني وأن غيره لم يقع ويعلم أنه متصف بالعشرين صفة وبكالات لانهائية  
 لما هو يعلم أنه ليس متصفا بأعدادها وأنه لا زوجة له ولا ولد ولا يعلم أنه متصف بأعدادها ولا يعلم ثبوت الزوجة  
 والولد وما مثل ذلك من المستحيلات لما تنقسم (قوله العلم صفة الخ) اعلم أن الناس اختلفوا في العلم هل  
 بعد أول فقال بعضهم أنه لا يعد لظهوره لأنه كاشف لغيره فهو غنى عن أن يظهره غير ما قال بعضهم أنه  
 لا يعد لغيره لأنه لم يعد لغيره في الأوزاع فيه والثالثون إنه بعد لهم فيه تعاريف كثيرة وأكثرها مدخول  
 قال ابن الحاجب أصبح الحدود فيعلم أنه صفة توجب تميزا لا يحتمل التقيض وهو الذي قلل عن ابن

العلم يتعلق

بجميع الواجبات  
والجزائرات والمستحيلات  
(ثم) العلم هو صفة

ينكشف به ما يستلزم  
به انكشافا لا كاشفا  
المنقضي بوجه من  
الوجود



ذكرى وقرب منه تعريف الصنف وقوله صفة جنس في التعريف شامل لجميع الصفات وقوله ينكشف بها ما يتعلق به مخرج للصفات المتعلقة التي لا تقتضي الانكشاف كالقدرة والارادة لأنها صفات تأثيرها من الصفات التي لا تتعلق بالحياة والابيض والى السواد والشجاعة ونحوها والمراد بالانكشاف ما هو أهم من التام فلذا أتى بقوله انكشافا لا يحتمل النقيض لأجل إخراج النقيض والشك والوهم والاعتقاد الجازم سواء كان مطابقا أو غير مطابق لأن متعلقاتها تحتمل النقيض وقوله لا يحتمل أى لا يحتمل ما تعلقت به مع ذلك الانكشاف النقيض بوجه لتمامه وقوله بوجه من الوجوه أى لا يجب اليقين ولا بحسب الخارج ولا لأجل تشكيك مشكك وأشار بهذا إلى أن العلم تازمه أمور ثلاثة الجزم<sup>(١)</sup> والاطاعة<sup>(٢)</sup> والثبات فالعلم بالشيء الجازم هو ثابت عليه ومطابق معلومه للواقع فلا يحتمل معلومه النقيض بحسب الذهن لأجل الجزم ولا بحسب الخارج لأجل مطابقته للواقع ولا تشكيك مشكك لأجل الثبات وقوله لا يحتمل النقيض أى عند العالم أضعده غيره فلا إذ كثيرا ما يميل الانسان شيئا ويردده غيره أو ينفيه (قوله ينكشف الخ) المراد بالانكشاف التمييز والاتصاف . لا يقال إن التعبير ينكشف يوم حدوث الانكشاف لأن الفعل المضارع يدل على الحال والاستقبال وهذا لا يناسب علم الله . لأننا نقول الأفعال الواقعة في التعاريف مجردة عن الزمان ولذا لعلها عليه فكانت خفيفة صفة يحصل بها انكشاف ما تعلقت به كذا قيل وأنت خير بأن الفعل هنا وإن كان للملاحظة المصدر وهو الانكشاف إلا أن التعبير بالانكشاف هنا غير لائق من جهة أنه أفعال يوم حدوث إضاح بدخفاء وهذا وإن ناسب العلم الحادث لا يناسب علم الله لأن علم الباري منزّه عن ذلك فاللاتق أن يقال صفة لها تعلق بالشيء على وجه الاطاعة به على ما هو عليه دون سبق خفاء . وأورد على تعريف الصنف أنه غير مانع لشموله للسمع والبصر . وأجيب بأن المراد بقوله ما يتعلق به أى المذكور سابقا في المتن وحينئذ فلا يدخل السمع والبصر أو بأنه لا ضرر في شمول التعريف لهما لأنهما نوعان من العلم على أحد قولين والصنف قد مشى على ذلك القول ولا يقال يبعد مرور الصنف على هذا القول عدّه السمع والبصر مع العلم وعدم استغنائه بالشمول عن الشامل لأن مقصود الصنف ذكر العقائد مفصلة لأن استخراج الجزئيات من الكليات عبر والجهد في هذا العلم خطره كبير على أنه يمكن أن الصنف مرّ في المتن على قول وفي الشرح على قول آخر . والحاصل أن السمع والبصر عندهم وصفان ثابتان لا يرجعان للعلم باتفاق وينكشف بهما بعض ما ينكشف بالعلم وهل بينهما تقارب فيكونان نوعين منه أولا فلا قولان للأشعري وغيره من أهل الحق فشمول التعريف لهما مبنى على القول الأول ثم إن قوله ينكشف بها ما يتعلق به مراده أنه ينكشف بها لمن قامت به الأمور التي تتعلق به فخرج الكلام فانه بسبب دلالاته ينكشف به للدلول أيضا لكن لمن اطلع عليه وسمعه فاندفع بإيقال إن التعريف المذكور صادق بالكلام إذ يصدق عليه أنه صفة ينكشف بها ما يتعلق به وهو للدلول مع أنه لا يسمى علما والدليل على هذا المراد الاثبات بآلية السببية في قوله ينكشف بها فاتها تدل على أن الصفة سبب وعلّة في الانكشاف والعلّة إنما توجب الحكم لمن قامت به وأنت خير بأن صريح هذا الجواب أن التشكك لا ينكشفه بالكلام متعلق الكلام وهو غير صحيح إذ الأولى جل جلاله يدل كلامه على أمور لانهاية لها وتنكشف له منه فالأولى أن يقال إن مراد الصنف بقوله ينكشف بها ما يتعلق به أى لمن قامت به فقط فخرج الكلام فانه صفة ينكشف بها ما يتعلق به لمن قامت به ولغيره وهو سامعه وبهذا الجواب الذي أجيب به عن خروج الكلام من التعريف يجب أيضا عن خروج الخاصة والفصل منه كالصالح والناطق بالقسبة للانسان فان كلامهما صفة ينكشف بها ما يتعلق به وهو للعرف ولا يسميان علما وذلك لأن الانكشاف ليس لمن قامت به وهو العرف بل لغيره وهو السامع

ينكشف بها

(قوله ما يتعلق به) أى وهو جميع الواجبات والحائزات والمنسحلات بالنسبة للعلم القديم والبعض من كل النسبة للعلم الحادث . فان قلتم قال ينكشف بهما متعلق به ولم يبين المتعلق كايته في القدرة والارادة وحيثذ يكون في التعريف خفاء . قلت قال ذلك ليتناول تعرضه العلم القديم والحادث ولا ضرر في اجتماعهما في التعريف لأنه رسم وأما قولك وحيثذ يكون في التعريف خفاء خوفاه أن الخفاء القادح في التعريف هو الخفاء بالنسبة للعرف وليس هذا منه لحصول القصور الذي هو تمييز صفة العلم عما عداها من سائر الصفات إذ هو رسم كاتقتم وخفاء للمتعلق لا يضّر (قوله فمضى قولنا الخ) هذا تقرير على تعريف العلم بماذ كونه يوم أنه لا يلزم من مجرد المتعلق لإيضاح جميع تلك الأمور (قوله لعله تعالى) اللام إما لتعليل وفي الكلام حذف أى منكشفة لداته لأجل علمه أو لتعديده ومعنى انكشافها للعلم كونها من متعلقاته (قوله بلا تأمل ولا استدلال) أى وحيثذ فليس علم المولى نظريا ولا استدلاليا ولا اكشافيا والثلاثة مترادفة وذلك لأنه يلزم عليها سبق الجهل ويطلق الاكشاف أيضا على ما حصل بكسب البعد أعمن أن يكون حصل بنظر أو بحركة الجوارح من لمس وذوق وشم وإبصار وكالاتقال لعم المولى إنه نظري لا يقال له أيضا إنه بدهي لأنه من بداهة الأمر النفس إذا أنها بقية وهو حادث بسبقه الجهل ولا ضرورى وهو ظاهر إن فسر بماقارنه ضرورة حاجة كملك بالجمع والعطش الحاصلين لك أما إن فسر بما لا يتوقف على دليل فهو صحيح في حقه تعالى إلا أن اللفظ لا يطلق لثلاث يوم للمضى الأول (قوله لا يمكن أن تكون) أى تكون تلك الأمور المنكشفة على أن تكون بالثناء الفوقية أو العلم أو الاتضاح على أنه بالياء التحتية (قوله في نفس الأمر) قبل هو علم الله وقيل اللوح المحفوظ وقيل نفس الأمر نفس الشيء فالأمر هو الشيء ومعنى كون الشيء موجودا في نفس الأمر أنه موجود في حد ذاته أى ليس وجوده وتحققه وثبوته متعلقا بفرض قارض ولا اعتبار معتبر (قوله وهى لاتتعلق بشئ) اعترض بأن الشيء يخص بالموجود عند أهل هذا الفن وحيثذ قائلته به يوم أن الحياة تتعلق بغير الوجود وهو المعلوم مع أن هذا باطل بالاستقراء لأنهم استقروا بكالاته تعالى فليجدوا منها ما يتعلق بالمعلوم دون للوجود فكان الأولى أن يقول وهى لاتتعلق أصلا أو ببديل شئ بأمر فيقول وهى لاتتعلق بأمر ولفظ أمر يفيد التعميم . وقد أجيب عنه بأن المراد بالشيء مدلوله اللغوى وهو التلهم فكانه قال لاتتعلق بمفهوم وهو يسم الوجود والمعدم (قوله الحياة صفة الخ) أى الحياة مطلقا سواء كانت قديمة أو حادثة فهو رسم شامل لهما صفة جنس وتصحيح وما بعده فصل مخرج لغيره من الصفات (قوله تصحيح) أى تجوز نهى شرط عقل يلزم من عدمه عدم الإدراك ولا يلزم من وجودها وجود الإدراك ولا علمه والتجوز عدم الاستحالة أى أنه عند وجود الحياة لا يستحيل الانصاف بالإدراك فالانصاف به عند وجودها يمكن بالامكان العام الشامل للواجب والمستوى الطرين فيجعل الانصاف بالإدراك عند وجود الحياة للمستوى بالنسبة إلينا وبمضى الواجب في حق القديم . والحاصل أن تصحيح الواقعة في التعريف معناه بالنسبة للقديم توجب له تعالى أن يتصف بالإدراك أنزلا وأبدا لأن كل ماصح في حقه تعالى فهو واجب وأما بالنسبة للحادث فعنه يجوز أن يتصف بالإدراك كما إذا كنا في حالة السهو وأما في حالة النوم ونحوه فيفقد الإدراك وإن كانت الحياة موجودة (قوله لمن قامت به) هذا تحقيق لنهيب أهل السنة من أن الصفة إنما توجب حكما لمن قامت به لا لإخراج صفة لم تكن كذلك (قوله أن يتصف بالإدراك) إنما قال أن يتصف بالإدراك ولم يقل أن يدرك لأن الذى من لوازم الحياة صحة الإدراك لا الإدراك نفسه وشمل قوله الإدراك العلم والسمع والبصر وإدراك نحو اليس والشم والذوق على القول به . فان قلت مقتضى التعريف أن الحياة ليست شرطا في غير الإدراك من

ما يتعلق به انكشافا  
لا يحصل النقيض  
بوجه من الوجود  
فمضى قولنا المتعلق  
بجميع الواجبات إلى  
آخره لأن جميع هذه  
الأمور منكشفة لعله  
تعالى ومضححة له تعالى  
أنزلا وأبدا بلا تأمل ولا  
استدلال اتضاحا لا  
يمكن أن يكون في  
نفس الأمر على خلاف  
ما علمه عز وجل  
(ص) والحياة وهى  
لاتتعلق بشئ  
(ش) الحياة صفة  
تصح لمن قامت به  
أن يتصف بالإدراك  
ومعنى كونها لاتتعلق  
بشئ أنها

الصفات وليس كذلك بل كما أنها شرط في الإدراك وهو العلم والسمع والبصر هي شرط إضافي القدرة والارادة والكلام لاستحالة وجودها بدونها . وأجيب بأن ذكر الإدراك في التعريف وجهه مشروطا بالحياة وهي شرط له لا ينفك أن غيره من الصفات ليس كذلك لأن الإدراك لا مفهوم له لكونه أصبا جملدا لقبا فلا يكون ذكره في التعريف لأجل الاحتراز عن غيره كالمشهور عند جمهور الأصوليين سلمنا أن له مفهوما وأنه يذكو للاحتراز لكن دعوى ذكره للاحتراز هنا غير مسلمة لأن شرطية الحياة لبقية الصفات تفهم بطريق التزوم وذلك لأن الإدراك لازم للقدرة والارادة والكلام وهي مازومة له وما كان شرطاً في اللازم فهو شرط في اللزوم (قوله لا تقتضي) أي لا تستلزم (قوله بعد قيامه بمحل يطلب الخ) هذه البعدية منظور فيها للتعقل لا للخارج إذ لا ترتيب بين قيامها بمحلها وتعلقها لأن كلامهما أزل في أمقيهما بمحلها فظاهراً وأما عقاباً بالمعلوم فلما سبق أن تعلق العلم أزل لا تنجز حدث على الحق وقوله يطلب الخ فصيته أن المراد بالاقضاء الطلب وليس كذلك فالأولى أن يفسر بالاستزام وإن كان يمكن أن يقال مراده بقوله يطلب أمراً أي من طلب اللزوم للازمة فرجع الأمر إلى أن المراد بالاقضاء الاستزام (قوله جميع صفات المعاني) أي القديمة أما المعاني الحادثة فيها ما يتعلق ومنها ما لا يتعلق كالرياض والسواد (قوله سوى الحياة) أي وكذلك القدم والبقاء عند من يجعلها من صفات المعاني (قوله نفس تلك الصفات) أي فلا توجد تلك الصفات في الخارج بدونها وحينئذ فهو واجب أزل وقوله كما أن قيامها بالذات نفسى أي لأن تلك الصفات لا توجد في الخارج قائمة بنفسها بل قائمة بالذات وكون التعلق صفة نفسية قول الأشعري ويشكل بنفيه الأحوال وقيل إن كلاماً من تعلق الصفة وقيامها بالذات أمر اعتباري وأنه من النسب والإضافات وقيل إنه من مواضع العقول أي لا يعلمه إلا الله وقيل إن التعلق صفة وجودية ورد بزموم قيام المعنى بالمعنى ثم إن التعلق للوصف بكونه نفسياً هو التعلق بالقدم لا الحادث لتحقق الصفة بدونها في الخارج أزل وأبداً والتعلق بالقدم يشمل التنجيزي القديم بالنسبة للعلم والارادة والكلام على ما يأتي ويشمل الصلوحى بالنسبة للقدرة والارادة وليس خاصاً بالصلوحى خلافاً لبعضهم كذا قرر شيخنا (قوله المتعلقان بجميع الموجودات) . اعلم أن لها ثلاث تعلقات فأنكشف الذات العلية وصفاتها بما تعلق تنجيزي قديم وأنكشف ذوات الكائنات وصفاتها الوجودية بهما عند وجودها تعلق تنجيزي حادث ولا يلزم على تأخر التنجيزي الحادث بالنسبة لها وجود صفاتها قبل وجود الحوادث لأنهما لا يتعلقان إلا بالموجود قبل وجود الحوادث لا يتأتى سمها ولا بصرها فلا يثبت قبل وجود دعائى ولا صمم بالنسبة إليها بخلاف العلم فإنه يتعاقب بكل موجود وكل معدوم فأثبت التنجيزي الحادث له يلزم عليه نسبة الجمل قبل وجود الحوادث وصلاحيتهما في الأزل لأنكشف ذوات الكائنات وصفاتها بهما فيما يزال صالوحى قديم فقوله المتعلقان أي تعلقاً تنجيزياً وصلاًحي قديمين وتنجيزياً حادثاً بجميع الموجودات على التوزيع الذى قلناه وذكر الوصف هنا حيث قال المتعلقان وأنت سابقا عند الانتقال حيث قال ثم سبع صفات نسمى الخ مراعاة لجهة الصفة والوصف فأنت قياساً سبق مراعاة لكونها صفات وذكرها مراعاة لكونهما وصفين وقوله بجميع الموجودات أي حتى أنفسهما فيكشف له تعالى يسمعه ذاته وصفاته حتى يسمه ويصره ويبيصر بصره أى ويكشفه بصره ذاته وصفاته حتى يصره وسمعه وخرجت بقوله للموجودات الأمور العدمية كالسواب والأمور الثبوتية كالأحوال والأمور الاعتبارية فلا يتعلقان بها . إن قلت إذا كان كل من السمع والبصر ينكشف به الموجودات فأحدهما ينشئ عن الآخر . وأجيب بأن الانكشاف الحاصل بأحدهما مغاير للانكشاف الحاصل بالآخر فلا غنى وفي قوله للمتعلقان بجميع الموجودات رد على من قال وهو العلامة السعد باختصاصهما ببعض الموجودات

لا تقتضى أمراً زائدا  
على القيام بمحلها والصفة  
المتعلقة هي التي تقتضى  
أمراً زائدا على ذلك ألا  
ترى أن العلم بقدريته  
بمحله يطلب أمراً يعلم به  
وكذا القدرة والارادة  
ونحوها وبالجملة بجميع  
صفات المعاني متعلقة  
أي طائفة الزائد على  
القيام بمحلها سوى  
الحياة وهذا التعلق  
نفسى لتلك الصفات كما  
أن قيامها بالذات نفسى  
لها أيضاً .  
(ص) والسمع والبصر  
المتعلقان بجميع  
الموجودات

فيختص السمع بالأصوات والبصر بالأجرام والأعراض قياسا للتأني على الشاهد (قوله السمع والبصر صفتان ينكشف بهما الشيء ويوضح) هذا الكلام متضمن لثلاثين : أحدهما للسمع . والآخر للبصر فكانه يقول السمع صفة ينكشف بها الشيء . ويتضح كالعلم والبصر صفة ينكشف بها الشيء . ويتضح كالعلم لكنه سلك الاختصار وآتى بهذا الكلام التضمن لثلاثين وقوله في كل من الثلاثين صفة جنس في التعريف يشمل سائر الصفات وقوله ينكشف بهما فصل أخرجه ماعدا صفة العلم وماعدا صفة البصر إن كان التعريف للسمع وماعدا صفة العلم إن كان التعريف للبصر وقوله الشيء أي الوجود فصل أخرجه به العلم إذ تعلقه يتم للوجود والمعلوم وإخراج العلم بهذا التقيد بناء على أنهما ليسا نوعين من العلم والإلا فالتقيد لبيان الواقع وقوله كالعلم تشبيه في الاتصاف أي اتصافا تاما كالانصاف في العلم . وإنما لم يكن قول الشارح صفتان ينكشف الخ تعريفا واحدا لهما لأن القصد بالتعريف تمييز كل واحد منهما عن الآخر والتشريك منافق لذلك لأن الحد لا يقبل إلا أفراد الحدود كما هو معلوم . فان قلت إن تعريف كل من السمع والبصر عباد ذكر يدل على اتحادهما في الخاصة وهي انكشاف جميع الموجودات بهما . وحيفئذ فكل واحد منهما داخل في تعريف الآخر فيكون كل من التعريفين غير مانع وشرط التعريف أن يكون جمعا مانعا . قلت ماذا كونه من دخول كل في تعريف الآخر مسلم والعرف في عدم تعريف كل واحد منهما بتعريف لا يدخل فيه الآخر فنمذر معرفة ما يخص كل واحد من الانكشافات فلأجل تنمذر معرفة ذلك صدق حد كل منهما على الآخر لا اشتراكهما في الصفة والخاصة والعقل حيث لم يدرك لكنه التجأ إلى السمع والسمع إنما دل على مجرد إثباتهما على أن المقصود من التعريف تمييزهما عن غيرهما من بقية صفات المعاني كالقدرة والارادة ونحوها لا تمييز أحدهما عن الآخر والأقدمون من للناطق لا يشترطون في التعريف المساواة فيجوز عندهم التعريف بالأعم (قوله إلا أن الانكشاف بهما يزيد على الانكشاف بالعلم) دفع بهذا ما يقال إذا كانت الموجودات تنكشف بالسمع والبصر كانت تنكشف بالعلم كان انكشافها بالسمع والبصر تحصيلا للحاصل . فأجاب الشارح بأن السمع والبصر وإن شارك العلم في أصل الانكشاف لكن الانكشاف بهما زائد على الانكشاف بالعلم فلم يلزم تحصيل الحاصل فورد عليه أن هذا يقتضي أنه يتضح بهما ما لم يتضح بالعلم كما في حق الشاهد مع أن علم الباري لا يخرج عنه معلوم دفع الشارح ذلك بقوله بمعنى أنه ليس عينه والحاصل أن للراد يكون الانكشاف بهما يزيد على الانكشاف بالعلم أنه مغاير له كأن الانكشاف بأحدهما مغاير للانكشاف بالآخر فالانكشاف في الثلاثة متغاير (قوله وذلك) أي التغاير بين الانكشاف الحاصل بالعلم والحاصل بهما معلوم في الشاهد أي فيما نشاهده من الخلق فإن العلم الحاصل بالقلب عند تمييز العين مغاير للعلم الحاصل عند فتحها والعلم بمكة لمن رآها مغاير للعلم بها لمن لم يرها الحاصل بالتواتر وهذه الجلبة في المعنى كالملة لثني العينية وفيها إشارة لرد القول بأنهما نوعان من العلم وإلى هذا المعنى وما قبله أشار في الكبرى بقوله ولا يستغنى بكونه عليا عن كونه سمعيا وصبرا لما تجده من الفرق الضروري بين علمنا بالشيء حالة غيبته عنا وبين تعلق سمعنا وبصرنا به قبل . لا يقال قوله وذلك معلوم في الشاهد في قياس التأني على الشاهد وهو لا يصح . لأننا نقول إنما آتى بهذا تقريرا لفهم لا إثباتا للحكم حتى يرد له (قوله ضرورة) أي حال كون تعلق العلم بعدا ضرورة أي وجوباً وضروريا أي واجباً لا يقبل الانتفاء (قوله الإجزاء) أي بحيث يقال بعض ما يتعلق بالعلم يتعلق به السمع والبصر (قوله مخالفان لسمعنا وبصرنا في التعلق) أي يلزم منه المخالفة في الحقيقة وإن اشتركا في أن كلاصفة يحصل بها الانكشاف ووجه لزوم المخالف في الحقيقة لخالفه في التعلق أن محموم التعلق في سمعه وبصره

(ثم) السمع والبصر صفتان ينكشف بهما الشيء ويتضح كالعلم إلا أن الانكشاف بهما يزيد على الانكشاف بالعلم بمعنى أنه ليس عينه وذلك معلوم في الشاهد ضرورة ومتعلقهما أحصى من متعلق العلم فكل ما يتعلق به السمع والبصر تعلق به العلم ولا ينمكس إلا جزئيا ونبيه بقوله بجميع الموجودات على أن سمعه تعالى وبصره مخالفان لسمعنا وبصرنا في التعلق

واجب بخلاف سمعوا جراحاته لا يجب لمعايهم التعلق والثلاث لا يختلفان فيما يجب (قوله) إذ سمعنا  
 إغما يتعلق عادة بعض الوجودات وهي الأصوات) أي ومن غير المادة قديمتان معنا بنبر الأصوات  
 كسماع موسى لكلام الله القسمة التي ليس بحرف ولا صوت وقوله وهي الأصوات الضمير لبعض  
 للوجودات وأنت الضمير لا ككتاب المصنف التأنيث من المضاف إليه (قوله على وجه مخصوص) خبر  
 لمبتدأ محذوف أي ذلك التعلق كائن على وجه مخصوص أو خبر لكان المحذوف أي ويكون ذلك التعلق  
 عادة على وجه مخصوص (قوله من عدم البعد والسر) هذا بيان للوجه الخصوص وقوله جدارح  
 لكل من البعد والإسرافان كان هناك بعد أو إمرار كان ذلك مانعا من سماعها ولا يتقيد سماع الصوت  
 بكونه في جهة مخصوصة بل يسمع الصوت سواء كان من خلف أو أمام أو تحت أو فوق أو يمين أو شمالا بخلاف  
 للرؤية فإن إصاره مشروط بكونه في جهة الأمام (قوله وبصرنا إغما يتعلق عادة بعض الوجودات)  
 وأما البعض الآخر كاللثة والحنق فعدم إصارنا له لعدم تعلق قدرة الولي بإصارنا له أو تعلقها بدمه  
 على الخلاف السابق ولا يقال إن عدم الإصار مانع والإلزام للتسلل وذلك لأن المانع موجود يصح أن  
 يرى فيكون المانع من إصارنا له مانع آخر وهم جرافيزم التسلسل إن استمرت سلسلة الموانع أو الصور  
 إن كان المانع من إصارنا المانع الأخير المانع الأول. إن قلت إن عدم إصارنا للبعض مانع من الرؤية  
 وذلك المانع منع من رؤية نفسه ومن رؤية غيره وحينئذ فلا يلزم التسلسل في الموانع. قلت لو كان كذلك  
 لكان المنع صفة نفسية له ولا يجوز أن يرى وهذا يقدح في طرد العلة فقد ذكرنا أن الوجود علة  
 مصححة للرؤية وهذا المانع موجود ولا يرى لكون المنع صفة نفسية له وإن فرضنا أن ذلك المانع لا يراه  
 من قام به ويراه غيره فصار مربيا في الجلة فلا يقدح في طرد العلة فلا يصح لأن صفة النفس لا تختلف  
 ولا تختلف. وأعلم أن ما ذكره الشارح من اختصاص معنا بالأصوات وبصرنا بالأجسام وألوانها  
 وألوانها كوانها في جهة مخصوصة وعلى صفة (مخصوصة) وأما سمع  
 مولانا جل وعز وبصره فيتملقان بكل موجود قديما كان  
 أو حدا فسمع جل وعز ويرى في أنه ذاته العلية

واجب بخلاف سمعوا جراحاته لا يجب لمعايهم التعلق والثلاث لا يختلفان فيما يجب (قوله) إذ سمعنا  
 إغما يتعلق عادة بعض الوجودات وهي الأصوات) أي ومن غير المادة قديمتان معنا بنبر الأصوات  
 كسماع موسى لكلام الله القسمة التي ليس بحرف ولا صوت وقوله وهي الأصوات الضمير لبعض  
 للوجودات وأنت الضمير لا ككتاب المصنف التأنيث من المضاف إليه (قوله على وجه مخصوص) خبر  
 لمبتدأ محذوف أي ذلك التعلق كائن على وجه مخصوص أو خبر لكان المحذوف أي ويكون ذلك التعلق  
 عادة على وجه مخصوص (قوله من عدم البعد والسر) هذا بيان للوجه الخصوص وقوله جدارح  
 لكل من البعد والإسرافان كان هناك بعد أو إمرار كان ذلك مانعا من سماعها ولا يتقيد سماع الصوت  
 بكونه في جهة مخصوصة بل يسمع الصوت سواء كان من خلف أو أمام أو تحت أو فوق أو يمين أو شمالا بخلاف  
 للرؤية فإن إصاره مشروط بكونه في جهة الأمام (قوله وبصرنا إغما يتعلق عادة بعض الوجودات)  
 وأما البعض الآخر كاللثة والحنق فعدم إصارنا له لعدم تعلق قدرة الولي بإصارنا له أو تعلقها بدمه  
 على الخلاف السابق ولا يقال إن عدم الإصار مانع والإلزام للتسلل وذلك لأن المانع موجود يصح أن  
 يرى فيكون المانع من إصارنا له مانع آخر وهم جرافيزم التسلسل إن استمرت سلسلة الموانع أو الصور  
 إن كان المانع من إصارنا المانع الأخير المانع الأول. إن قلت إن عدم إصارنا للبعض مانع من الرؤية  
 وذلك المانع منع من رؤية نفسه ومن رؤية غيره وحينئذ فلا يلزم التسلسل في الموانع. قلت لو كان كذلك  
 لكان المنع صفة نفسية له ولا يجوز أن يرى وهذا يقدح في طرد العلة فقد ذكرنا أن الوجود علة  
 مصححة للرؤية وهذا المانع موجود ولا يرى لكون المنع صفة نفسية له وإن فرضنا أن ذلك المانع لا يراه  
 من قام به ويراه غيره فصار مربيا في الجلة فلا يقدح في طرد العلة فلا يصح لأن صفة النفس لا تختلف  
 ولا تختلف. وأعلم أن ما ذكره الشارح من اختصاص معنا بالأصوات وبصرنا بالأجسام وألوانها  
 وألوانها كوانها في جهة مخصوصة وعلى صفة (مخصوصة) وأما سمع  
 مولانا جل وعز وبصره فيتملقان بكل موجود قديما كان  
 أو حدا فسمع جل وعز ويرى في أنه ذاته العلية

ويرى والأزل هو عدم الأوليّة وحيث أنّ الظرفية مجازية (قوله وجميع صفاته الوجودية) أي لا الأحوال ولا الأمور الاعتبارية مثل كونه قبل العالم وبسببه (قوله مع ذلك) أي مع سمحه وبصره ذاته وصفاته الوجودية في الأزل لذات الكائنات. والحاصل أنه تعالى في الأزل سامع وراثة صفاته وفي الأزل سامع لذاته وصفاته وذات الكائنات وصفاتها. قال بعضهم جاء يهودى إلى أشبيلية على مسافة عشرة أميال إلى أبى عبد الله محدّث الخليل وذكر اليهودى أنه ما جاء إلا لأجل مسألة يحزن الناس عنها فاتفق اجتماع أعيان الناس فقال اليهودى أقولون إن البارى قدّم فقال له الشيخ للذّكور نعم فقال سمعه قدّم فقال الشيخ نعم قال فبماذا تعلق سمعه قبل خلق الخلق وأصواتهم وكلامهم فقال تعلق سمعه القديم بكلامه القديم فبادر اليهودى وقبل يده فقال له الشيخ وأز يدك أختها هو أن رؤية الله تعالى قدبة أى بصره وتعلق في الأزل بذاته وصفاته القديمة (قوله في الأزل) هو ما قبل الأزل ومبدؤه حتى تقف عنده العقول فلا يعلمه إلا الله (قوله كانت من قبيل الأصوات) أى كانت الكائنات من قبيل الأصوات أو غيرها وقوله أجساما أى كان غير الأصوات أجساما أو ألوانا أو أكوانا أو كان غيرها كالمقادير من الطول والعرض والعمق وكالأضواء (قوله والكلام) اعلم أن الكلام يتنوع باعتبار دلالاته إلى ستة أنواع وذلك لأنه باعتبار دلالاته على طلب الفعل أمر وباعتبار دلالاته على طلب الترك نهى وباعتبار دلالاته على معنى مطابق للواقع خبر وباعتبار دلالاته على طلب العلم باعتبار حال الخلوقات استخبار وباعتبار دلالاته على ثوب مستقبل وعد وباعتبار دلالاته على وقوع عذاب مستقبل وعيد وتنوعه هذه الأنواع اعتبارى كاعتبرت للاحقيق وإذاعتبرت ذلك فاعلم أن الكلام باعتبار كونه ليس أمرا ولا نهيا بل خبرا أو استخبارا أو وعدا أو وعيدا تعلقا تنجيذا قديما وهو دلالاته في الأزل على معنى مطابق للواقع وعلى طلب العلم وعلى ثوب مستقبل وعلى توقع عذاب كالتقدم وأما تعلقه باعتبار كونه أمرا أو نهيا فله تعلق تنجيذى حادث عند وجود المأمور والنهى وهو طلب الفعل من الأوّل وطلب الترك من الثانى وصلى على قدّم وهو صلاحته في الأزل للدلالة على طلب الفعل والترك عن سيوجد (قوله الذى ليس بحرف ولا صوت) الحرف أخص من الصوت ولما كان لا يزعم من نفى الأصح ذكرا العام بعده وإنما كان الصوت أعم من الحرف لأن الكيفية الحاصلة عند انضغاط الهواء وانحباسه تسمى صوتا سواء انحبس في مخرج من مخرج الحروف أو في غير ذلك إلا أنه إن انحبس في مخرج قيل للكيفية الحاصلة عند انحباسه حرف وصوت وإن انحبس في غير مخرج قيل للكيفية صوت فقط (قوله ويتعلق الخ) إنما عبر هنا بالمضارع وفيما تقدم باسم الفاعل حيث قال في القدرة والارادة والسمع والبصر التعلقان وفي العلم التعلقان تفننا وأشار للصنف بهذا إلى أن الكلام مسالو العلم في التعلق بالفتح لأن من علم أمرا صح أن يتكلم به ولولوى عالم في الأزل بما كان وما يكون وما لا يكون فصح أن يتكلم بها وما وإن تساوى في التعلق إلا أنهم مختلفان في التعلق لأن تعلق العلم بالانكشاف وتعلق الكلام بالدلالة فيدل كلامه تعالى على الواجب وعلى المستحيل وعلى الجائز فن كشف له الحجاب وأطلع عليه فيهم منه ذاته تعالى وصفاته كإفهامه أن قوله أنا الله لا إله إلا أنا وفيهم منه أنهم ما واجب أن لا يشبل واحد منهما الاتقاء وفيهم منه أن الشريك عليه محال وأن اعتقاد وجوده كفر كما يفهم ذلك من قوله لقد كفر الذين قالوا إن الله ثالث ثلاثة وفيهم منها الجائزات وأنهما مخلوقة لله كما يفهم ذلك من قوله والله خلقكم وما تعملون. فان قلت ماذا كره المصنف من أن الكلام الأزلى متعلق بجميع متعلقات العلم الأزلى ممنوع وذلك لأن الله قد يأمر بعض الكلفين بما عاى أنه لا يقع منهم فيستلزم أن أمره تعلق بوقوع ذلك للمأمور ولم يتعلق بصدقه وعلمه قد تعلق بعدم وقوع ذلك للمأمور فقد تعلق علمه تعالى بما لم يتعلق به أمره الذى هو كلامه فالعلم إذن أعم من الكلام متعلقا وذلك لأن

وجميع صفاته الوجودية  
ويسمع ويرى تبارك  
وتعالى مع ذلك في  
الأزل ذات الكائنات  
كلها وجميع صفاتها  
الوجودية سواء كانت  
من قبيل الأصوات أو  
من غيرها أجساما  
كانت أو أكوانا أو  
ألوانا أو غيرها  
(ص) والكلام الذى  
ليس بحرف ولا صوت  
ويتعلق بما يتعلق به  
العلم من التعلقات  
(ش) كلام الله تعالى

تنزل  
الحكم  
لبنز

الشيء الذي أمر الله به وعلم بوقوعه تعلق كل من الأمر والعلم بوقوعه وانتهى عنه وعلم بعدم وقوعه تعلق كل من العلم والنتهى بعدم وقوعه وأما الأمر به وعلم بعدم وقوعه كما يمان أنى لم يقد تعلق العلم بعدم وقوعه دون الأمر فيكون عدم الوقوع في هذه الحالة متعلقا بالأمر دون الأمر وحيداً فيفيض متعلق العلم ليس متعلقاً للكلام فالجواب أن الكلام الأزلّي له تعلقات كثيرة لما علمت من تنوعه فليس تعلقه منحصر في تعلق الأمر فكلامه تعالى وإن كان لم يتعلق بعدم وقوع ذلك للأمر به باعتبار كونه أمراً لكنه قد تعلق به باعتبار كونه خبراً وحيداً فلا يمكن أن ينفرد العلم الأزلّي بتعلقه لا يكون متعلقاً للكلام الأزلّي بوجه من وجوه تعلقاته ومنشأ التعلق حصراً بتعلق الكلام في تعلق الأمر والحال أن تعلق الكلام أعظم من تعلق الأمر (قوله القائم بذاته) احترازاً عن كلام الله بمعنى الألفاظ التي تقرؤها فاته ليس صفة أزلية الخ بل حادثه وكل منهما يقال له كلام الله تعالى وقرآن بالاشتراك كما يأتي (قوله صفة أزلية ليس بحرف ولا صوت) هذا تعريف بالأعم لدخول جميع الصفات فيه إذ يصدق على كل منها أنها صفة أزلية ليست بحرف ولا صوت فكان الأولى أن يزبد في التعريف دالة على جميع الأمور لأجل إخراج بقية الصفات (قوله ولا يقبل العدم) أي اللطيف وهو ترك الكلام سواء كان مع عدم القدرة عليه بحيث يصير للمولى أبك أومعها (قوله وما في معناه) أي وما هو متضمن بمعناه أي بمعنى العدم وقوله من السكوت بيان لما في معنى العدم وإنما جعل السكوت في معنى العدم لأن السكوت عدم مقيد لأنه ترك التكلم مع القدرة عليه. وإذا علمت أن كلامه القديم لا يقبل العدم ولا السكوت تعلم أنه ليس معنى كلم الله موسى تكليماً أنه ابتداء الكلام بعد أن كان ساكناً ولأنه بعدما كلمه سكت وإعمالاً لما في قوله من موسى وخلق له سمعاً وقواه حتى أدرك كلامه القديم ثم منعه بذلك وردّه لما كان عليه قبل سماع كلامه (قوله ولا التبعض) أي ولا يقبل التبعض بمعنى التبعض أي لا يقبل أن يكون مبعضاً أبعاض وأجزاء بخلاف كلامنا فإنه ذو أجزاء فتقولنا زيد قائم كلام له جزآن الجزء الأول زيد والثاني قائم كذا قرر شيخنا وهو أظهر من قول بعض الحواشي معنى كونه لا يقبل التبعض أنه لا يقبل أن يكون بعضاً من شيء أو يكون شيء ببعضه (قوله ولا التقديم ولا التأخير) أراد به لازمه وهو التثنية والتأخير لأنه هو الذي من صفات الكلام أي أن كلامه تعالى لا يقبل التقديم ولا التأخير أي بخلاف كلامنا فإنه يقبل ذلك . فاذا قلت زيد قائم وهو جالس فالجمله الأولى متقدمة على الثانية والثانية متأخرة عن الأولى ثم إن في قبوله للتقديم والتأخير لازم لنفي تبعض أي نفي كونه ذا أبعاض وأجزاء فقطع على ما قبله من عطف اللازم على اللازم (قوله أي دال) أشار بذلك إلى أن تعلقه دالة (قوله التي لانهية لها) أي في نفس الأمر والمولى يعلمها تفصيلاً ومع ذلك يعلم أنها لانتهائى (قوله وهو الذي عبر عنه الخ) فيه أن هذا يقتضي أن الصفة القديمة مدلوله للنظم الطبيعي المعجز مع أن مدلوله منه ماهو قديم ومنه ماهو حادث فكيف يكون مدلوله الصفة القديمة . وأجب بأن النظم الطبيعي لما كان دالاً على ما تدل عليه الصفة القديمة صار النظم المذكور دالاً على الصفة دالة عرفية إذ قد تعرف أن الدال على شيء دال على ما دل عليه ذلك الشيء . فإن أر بالدلالة العقلية قتر مضاف في الكلام بقوله وهو الذي عبر عنه أي عن مدلوله (قوله بالنظم) أي بالكلام للنظم أي للرتب (قوله المعجز) أي الذي أعجز البلاء والنصحاء عن الاتيان بمثل أقصر سورة منه . وبسبب ذلك أن معجزة كل نبي كانت من جنس ماهو مشتهر في زمنه فموسى لما كانت السحرة موجودين في زمنه بكثرة كانت معجزته انقلاب العصا ثياباً أو كل غيره للمعجز ذلك للسحرة . وعيسى لما كان في زمن كثرة الأطباء كانت معجزته إبراء الأكمه والأبرص وإحياء الموتى للمعجز ذلك لهم . وسيدنا محمد صلى الله عليه وسلم لما كثرت في زمنه النصحاء والبلاء كانت معجزته القرآن للمعجز لهم عن معارضته بالآيات

القائم بذاته هو صفة  
أزلية ليس بحرف ولا  
صوت ولا يقبل العدم  
وما في معناه من السكوت  
ولا التبعض ولا التقديم  
ولا التأخير ثم هو مع  
وحدته متعلق أي دال  
أزلاً وأبداً على جميع  
معلوماته التي لانهاية  
لها وهو الذي عبر  
عنه بالنظم للمعجز

ولو بمثل أقصر سورة منه (قوله للمسي) أي النظم وقوله أيضا أي كائسبى الصفة (قوله حقيقة لنوية)  
 أي فكلام الله مشترك اشتراكا لفظيا يطلق على كل من النظم والصفة إطلاقا حقيقيا لوضعه له في اللغة  
 (قوله لوجود الخ) اعترض بأن الحقيقة لا تحتاج لعلاقة وإنما يحتاج لها الجاز فلا حاجة لقوله بوجود الخ  
 وجوابه أن هذا بيان لوجه تسمية النظم بكلام الله حقيقة دون غيره وليس إشارة للعلاقة وأنه من  
 تسمية أمثال باسم للدلول للقتضى أن الاطلاق مجاز فينا في قوله أولا حقيقة لنوية . وحاصله أنه إسماعيلي  
 النظم المعجز بكلام الله دلالة النظم على كلام الله أو على مدلول كلام الله على ما تقدمت من إرادة الدلالة  
 العرفية أو العقلية وأنه عليه لوجه إضافته على كل تقدير أي سواء قلنا إنه نزل بلفظه أو نزل بمعناه واللفظ  
 من عند الله أو من عند جبريل أو من النبي صلى الله عليه وسلم (قوله بحسب الدلالة لا بالحلول) أشار بهذا  
 إلى أن وجود الشيء في الشيء إما أن يكون بحسب حلو فيه كوجود زيد في المسجد وإما أن يكون  
 بحسب دلالة عليه كوجود للشيء في اللفظ وما هنا وهو وجود كلام الله بمعنى الصفة القديمة في النظم  
 المعجز من هذا القبيل فعلى وجود الصفة في النظم أنه دال عليها أو على ما تدل عليه لأنها حالة فيه لأن  
 القديم لا يعمل في مكان وإلازم الحدوث وكلا يقال إن كلام الله حال في اللفظ المعجز لا يقال كلام الله حال  
 في لسان أو قلب أو مصحف وإن أراد بكلام الله اللفظ المعجز تأدبا (قوله ويسميان) أي الصفة القديمة  
 والنظم المعجز (قوله قرأنا أيضا) أي كائسميان بكلام الله (قوله محبوب عن العقل الخ) أي عن كل  
 عقل حتى عن عقول الرسل أي وحيدته فالتعاريف للتقدمة رسوم ثم إن المحبوب عنه حقيقة هو  
 النفس لأنها هي التي شأنها إدراك الأمور وإنما أسند المحب للعقل لكونه آلة في إدراكها وبالجملة  
 فذاته تعالى وصفاته لم تعلم للبشر ولا للبهائم كقوله تعالى لا تدركه الأبصار أي لا تدركه على وجه الإحاطة به  
 (قوله بعد معرفة ما يجب الخ) وأما قبل تلك العرفة فلا يتوهم فيه الخوض في الكنه حتى ينق (قوله)  
 وما يوجد في كتب علماء الكلام من التمثيل أي لكلامه تعالى القديم بالكلام النفسي والرداء بالتمثيل  
 التشبيه . وحاصله أن المعتزلة يقولون إن الكلام لا يكون إلا حروفا وأصواتا وحينئذ فلا يتصف به للولي  
 بحيث يكون قائما به لئلا يلزم قيام الحوادث به ومعنى كونه متكلما أنه خالق للكلام في غيره . ورد  
 عليهم أهل السنة بأن كلاما النفس ليس بحرف ولا صوت وهو كلام حقيقة فليكن كلام الله  
 كذلك أي ليس بحرف ولا صوت وهو كلام حقيقة فليس مراد أهل السنة بقوله فليكن كلام الله  
 كذلك أنهما متماثلان في الحقيقة بل هما متباينان لأن كلامه تعالى قديم وكلامنا النفسي حادث  
 مشتمل على التقديم والتأخير بل مرادهم التشبيه في أن كلا منهما ليس بحرف ولا صوت وإن تباينا  
 في الحقيقة (إن قلت هذا احتجاج على المعتزلة بمحل النزاع لأن المعتزلة ينكرون تسمية ما يجده  
 الإنسان في نفسه كلاما ويردّون ذلك للإرادة أو العلم بنظم الصيغة وأنها خواطر . قلت كلامهم  
 هذا ساقط لخالفته لإطلاق العرب عليه كلاما قال الأخطل :

(إن الكلام لفي الفؤاد وإنما جعل اللسان على الفؤاد دليلا)

فلما كان دعواهم الرّد واضح البطلان ومجرد جدال منهم لم يكثر أهل السنة بزاعمهم فزولوا منزلة العدم  
 (قوله وما يوجد) مبتدأ أخبره لا يفهم منه وهذا جواب عما يقال كيف يتمنن الخوض في الصفات  
 وتقولون إنه لا يعلم كنهها إلا الله مع أنكم تشبهون كلامه تعالى بكلامنا النفسي . فأجاب بأن القصد بالتشبيه  
 للمماثلة في الصفة السلبية وهي كون كل ليس بحرف ولا صوت لاقى الصفة والحقيقة إذ حقيقة ما متباينة  
 (قوله في الشاهد) أي المكان فينا شاهد من الخلوقات (قوله وكلامنا النفسي) أي والحال أن كلامنا  
 النفسي والرداء به الكلام الذي يجريه الإنسان على قلبه وليس الراد به القرآن المخزون في الحافظة لأن

السمي أيضا بكلام الله  
 تعالى حقيقة لنوية  
 لوجود كلامه جل وعز  
 فيه بحسب الدلالة لا  
 بالحلول ويسميان  
 قرأنا أيضا وكنه هذه  
 الصفة وسائر صفاته  
 تعالى محبوب عن  
 العقل كذاته جل وعز  
 فليس لأحد أن يخوض  
 في الكنه بعد معرفة  
 ما يجب لذاته تعالى  
 وصفاته وما يوجد في  
 كتب علماء الكلام  
 من التمثيل بالكلام  
 النفسي في الشاهد عند  
 ردّهم على المعتزلة  
 القائلين بإحصاء الكلام  
 في الحروف والأصوات  
 لا يفهم منه تشبيه كلامه  
 جل وعز بكلامنا  
 النفسي في الكنه تعالى  
 وجل عن أن يكون  
 له شريك في ذاته  
 أو صفاته أو أمثاله  
 وكيف يتوهم أن كلامه  
 تعالى مماثل لكلامنا  
 النفسي وكلامنا  
 النفسي أعراض



لحقة يوجد فيها التقديم والتأخير وطرق البعض بعد علم البعض الذي تقدمه (١١٥) ويترتب وينعدم بحسب وجود

هذا لا يتصف بتقديم ولا تأخير (قوله حادثة) وصف للأعراض كاشف والعرض هو الوصف الموجود بعد علم إن قلنا بنى الأحوال وأما على القول بغيرها فهو الوصف الموجودى أو اليتوقى على كل حال فلا يطلق المرض على الأمر الاعتبارى (قوله التقديم والتأخير) أراد به لازمهما وهو التقديم والتأخر لأن الكلام إنما يوصف بذلك وعطف التأخير على التقديم من عطف اللزوم على المفروض (قوله وطرق البعض) أى بأن تجرى على قلبك ز يدق ثم تجرى عليه عمرو جالس فقد انعدم الأول بطرق الثانى (قوله ويترتب) عطف على أعراض والمراد بترتبه أنه يوجد شيئاً فشيئاً وينعدم الأول بحصول الثانى وهذا لازم للتقديم والتأخير (قوله بحسب وجودها) أى بوجود هذه للذ كورات فى الكلام النفسى مثل وجودها فى الكلام اللفظى (قوله فمن يوم ذلك) أى المعانة بينهما فى الكثرة (قوله الحشوية) سكون الشين نسبة للحشوة لأنهم يقولون فى القرآن كلام حشو لا معنى له وبفتحها نسبة إلى الحشا وهو الجانب تقول الحسن البصرى حين تكلموا معه وهم فى أمام حلقة درسه ووجد كلامهم ساقطاً مخالفاً لما عليه الجماعة ردوا هؤلاء إلى حشا الحلقة أى جانبها وقوله فليس بينه وبين الحشوية فرق أى من جهة القول أن حقة الكلام حادثة وإن كان الحشوية يقولون إن الكلام حروف وأصوات والكلام النفسى يشبه لكلام الله خال عن الحروف والأصوات (قوله فليلهم الخ) تقدم أن هذا احتياج على الخصم بحل النزاع لأن المعتزلة ينكرون أن مافى النفس يسمى كلاماً وردوه للإرادة وحينئذ فلا يظهر الرد عليهم بالنقض وإنما يظهر الرد عليهم بإقامة الدليل على ثبوته لكن المفرد لأهل السنة أن دعوى المعتزلة الزلزال كرمنا كانت واضحة البطلان لم يكتفوا بزاعمهم واحتجوا عليهم بما يلزمهم تسليمه وإن لم يسلموه (قوله لإق هذه الصفة السلبية) هذا حصر إضافى أى لاقى الكثرة وإنما قلنا إن الحصر إضافى لا شراً كهما أيضاً فى الاحتياج لحل التوهم به (قوله كل المبانية) أى مبانية تامة وذلك لأن لوازمها متباينة فأن من لازم كلام الله أن يكون قديماً ومن لازم كلامنا الحدوث فتباينوا التباين فى الوازم دليل على التباين فى الملزومات وأشار هذا إلى أن المبانية مقولة بالتشكيك فمبانية الحمرة للبياض أضعت من مبانية السوداء للبياض (قوله فقد زلت هنا أقدام) أى عقول شبة العقول بالأقدام واستعار الأقدام للعقول استعارة تصريحية وزلت ترشيح (قوله العلم) أى كثير العلم وكثرته باعتبار كثرة متعلقاته وإلا فلفظ الله واحد على التحقيق له متعلقات كثيرة وأما المبدف قيل له علم واحد متعلقاته كثيرة وقيل إن علمه متعدد بتعدد معالوماته (قوله وهنا انتهى فى العقيدة ماعد من صفات المعاني) فائدة الأخبار بهذه الجملة مع علم الواقع على العقيدة بضمونها التوطئة لتقسيمه صفات المعاني على الوجه الآتى وقوله ماعد البناء للفاعل والمفعول (قوله وحاصلها) الضمير راجع لثوب مذكور وهو صفات المعاني ويحتمل على بعد عوده على العقيدة أى ومحصل مافى العقيدة وقوله أنها أى الثانى (قوله تنقسم إلى أربعة أقسام) أى باعتبار التعلق وعدمه فالذى لا يتعلق بالحياة التى يتعلق بنقسم باعتبار عموم تعلقه لأقسام الحكم الملقى وعموم تعلقه بالممكنات وعموم تعلقه بالموجودات ثلاثة أقسام الأول العلم والكلام والثانى القدر وهو الإرادة والثالث السمع والبصر (قوله لا يتعلق بشئ) أى بأمر من الأمور لا موجود ولا معدوم وفائدة بيان التعلقات والنسب بينها لأصاح الصفات وبيان تنبهاها لأن اختلاف التعلقات يوجب تنابر الصفات فى الحقيقة . وحصل مافى المقام أن نقول إن الحياة لا تتعلق بشئ فبقيت من صفات المعاني ستة مضروبة فى خمسة وهى الباقية بعد أى واحدة لم تميزت نسبها من الستة لغيره فالخامس ثلاثون والنسب أربع لكن نسبة التباين ساقطة إذ ليس بين شيتين من متعلقات الصفات تباين يبق ثلاثة التساوى والعموم والخصوص المطلق والوجهى والحاصل من ضرب ثلاثة فى ثلاثين تسعون وفى بعضها تكرار والحالى عنه خمسة عشر تضمنها كلام المصنف فلا

جميع ذلك فى الكلام اللفظى فمن يوم هذا فى كلامه تعالى فليس بينه وبين الحشوية ونحوهم من المتبصرة القائلين بأن كلامه تعالى حروف وأصوات فرقوا وإنما قصد العلماء بذلك الكلام النفسى فى الشاهد للنقض على المعتزلة فى حصرهم الكلام فى الحروف والأصوات فليلهم ينقض حصرهم ذلك بكلامنا النفسى فانه كلام حقيقة وليس بحرف ولا صوت وإذا صح ذلك فكلام مولانا أيضاً كلام ليس بحرف ولا صوت فلم يقع الاشتراك بينهما إلا فى هذه الصفة السلبية وهى أن كلام مولانا جل وعز ليس بحرف ولا صوت كأن كلامنا النفسى ليس بحرف ولا صوت أما الحقيقة فهى ثابتة للحقيقة كل المبانية فأعرف هذا فقد زلت هنا أقدام لم تؤيد بنور من الملك السلام . وهنا انتهى فى العقيدة ما عد من صفات المعاني . وحصلها أنها تنقسم إلى أربعة أقسام فبقيت

لا يتعلق بشئ وهو الحياة وقسم يتعلق

تليل بتفصيله لعدم حاجة الله إلى شيء (قوله بالممكنات فقط) أى سواء كانت ذواتا أو صفات  
 (قوله بجميع الموجودات) أى واجبة كانت أو ممكنة ذواتا أو صفات (قوله وقسم يتعلق بجميع  
 أقسام الحكم العقلي وهو العلم والكلام) هذه العبارة توم تعلقهما بتصور أطراف الحكم  
 كتصور الموضوع والمحمول والصفة وليس كذلك بل علمه تعالى كما ينكشف به الأحكام ينكشف  
 به أطرافها وكما أن كلامه يدل على الحكم يدل على أطرافه ولو قال بجميع أقسام الحكم العقلي  
 ويتعلقاته لكان أحسن (قوله في التعلق) أى باعتبار التعلق وأما باعتبار ذواتها فالتباين وكان  
 الأولى أن يقول فى التعلق أى باعتبار التعلق وذلك لأن العموم إنما هو باعتباره وأما باعتبار ذواتها  
 فالتباين وكذلك باعتبار التعلق فتأمل (قوله العلم والكلام) أى يتعلق كل منهما بالواجبات  
 والجائزات والمستحيلات بخلاف غيرها فإنه إما متعلق بأمرين أو بأمر واحد فكل ما تعلق  
 به السمع والبصر أو القدرة والإرادة تعلق به العلم ولا ينعكس إلا جزئيا بأن يقال بعض  
 ما تعلق به العلم يتعلق به السمع والبصر أو القدرة والإرادة وأما عكسه كما بأن يقال كل  
 ما تعلق به العلم يتعلق به السمع والبصر أو القدرة والإرادة (قوله وبين متعلق السمع والبصر) الأولى  
 حذف بين من هنا لأن بين الأولى مضمية عنها (قوله فتزيد القدرة الخ) أى فنفرده القدرة والإرادة عن  
 السمع والبصر بالممكن لعدم فأن القدرة والإرادة يتعلقان به تعلق قبضة بالنسبة للقدرة وتعلق تخصص  
 بالنسبة للإرادة فأن شاء المولى أبقى عدمه بالقدرة مستمرا وإن شاء قطع عدمه بها فوجد أو الراد بالممكن  
 عدمه أى فى حالة إخراجها من العلم ولا يتعلق به السمع والبصر لأنها إنما يتعلقان بالموجودات (قوله  
 ويزيد السمع والبصر بتعلقهما بالموجود الواجب) أى وينفرد السمع والبصر عن القدرة والإرادة  
 بتعلقهما بالموجود الواجب كذات الله وصفاته فانهما ينكشفان له تعالى بكل من السمع والبصر ولا يتعلق  
 بهما القدرة والإرادة لأنها يتعلقان بالممكنات (قوله بالموجود للممكن) أى فإنه يتعلق به السمع  
 والبصر تعلقا تنجيزيا بإحداثا عند وجوده وكذلك القدرة والإرادة تعلقا به. إن قلت تعلق القدرة والإرادة  
 بالممكن الموجود بالفعل مشكل لأنها إن تعلقتا بوجوده لم تحصل الحاصل وإن تعلقتا بعدمه كان خروجها  
 عن فرض المسئلة من كونه موجودا أى مستمر الوجود. قلت إنما يتعلقان به تعلق قبضة فأن شاء المولى  
 أبقى وجوده بهما وإن شاء قطع وجوده بهما وأبدل وجوده بعدمه تأمل (قوله وهى إدراكه تعالى  
 الطعوم والروائح ونحوهما) كالنعومة والخشونة والليونة واليبوسة والحرارة والبرودة وظاهر العبارة  
 أنه إدراك واحد يتعلق بهذه الثلاثة أعنى الذوقات وهى الطعوم والمشومات وهى الروائح والملموسات  
 كالنعومة والخشونة والذى صرح به المصنف فى شرح الكبرى أنها ثلاثة إدراكات يتعلق بالذوقات  
 وإدراك يتعلق بالمشمومات وإدراك يتعلق بالملموسات فجعل الثلاثة هانصة ثمانية باعتبار الجنس الصادق  
 بالثلاثة فالإدراك المتعلق بالذوقات كادراكنا حلوة السكر عند وضعه على اللسان وإدراك المشومات  
 كادراكنا الرائحة الطيبة أو القبيحة عند وضع ذى الرائحة كالمسك مثلا أو الحليفة قريباً من الأنف  
 وإدراك الملموسات كادراكنا لينة الجسم أو نعومته عند مسه باليد إذ علمت ذلك فاعلم أن بعضهم  
 أثبت الإدراكات المتعلق بالأمور الثلاثة لله لكن يميز اتصال فادراك الحوادث حرارة الجسم ونعومته  
 موقوفة على وضع أيديهم على الجسم وأما المولى فيدرك ذلك من غير توقف على شيء وكذا يقال فى إدراك  
 حلوة السكر وإدراك رائحة المسك مثلا. والحاصل أن إدراكنا يتوقف على اتصال وصاحبه لذة أو إيلام  
 وإدراك المولى لا يتوقف على اتصال ولا صاحبه لذة ولا إيلام فليس إدراكه كادراكنا وبهم

بالممكنات فقط وهو  
 اثنا عشر القدرة والإرادة  
 وقسم يتعلق بجميع  
 الموجودات وهما اثنا  
 عشر والسمع والبصر  
 يتعلق بجميع أقسام  
 الحكم العقلي وهو  
 العلم والكلام وأعم  
 الصفات المتعلقة فى  
 التعلق العلم والكلام  
 وبين متعلق القدرة  
 والإرادة وبين متعلق  
 السمع والبصر عموم  
 وخصوص من وجه  
 فتزيد القدرة والإرادة  
 بتعلقهما بالمعصوم  
 الممكن ويزيد السمع  
 والبصر بتعلقهما  
 بالموجود الواجب  
 كذات مولانا جل  
 وعز وصفاته ويشترك  
 القسمان فى تعلقهما  
 بالموجود الممكن وإنما  
 اقتصر فى العقيدة على  
 هذه السبع ولم يعتمدها  
**الصفة الثامنة** وهى  
 إدراكه تعالى الطعوم  
 والروائح ونحوهما من  
 الكيفيات

يقول ليس له إدراك لأن المولى يدرك هذه الأشياء الثلاثة وتكشفه بعلمه لاصفة زائدة وقيل بالوقت وهو الأصح لجملة الأقوال ثلاثة ولوجود هذا الخلاف في الإدراك وعدم الاتفاق عليه تركه ولم يمهّد صفة ثامنة بخلاف السبعة للتقدمة فلا اتفاق عليها ذكرها هذا لحاصل كلام الشارح (قوله التي تستدعي) أي تقتضي بحسب العادة اتصالات أي بالمنوقات وللشمومات ولللموسات فأنت لا تدرك حلاوة السكر مثلا إلا إذا اتصل بالقوة الدافقة بأن تضعه على اللسان لا ينوضع على اليد فلا تدرك كعادة وإن جاز عقلنا فيجوز أن يحرق الله تلك العادة وتدرك حلاوة السكر بيده أو أُنْفَك أو لبسانك من غير اتصال (قوله) لأجل الخلاف الذي في هذه الصفة) علة لقوله لم يدرك كاشعر به قوله فلا جمل ما وقع الخ ويحتمل أنه علة لقوله وإنما اقتصر ويمكن أن يكون من باب التنازع . إن قلت إن السمع والبصر قد وقع الخلاف فيما فقد قيل لهما نوعان من العلم وأنه ينفي عنهما فكان الأولى في التعليل أن يقال لعدم ورود النص بهما بخلاف السمع والبصر فتدور النص بهما . أجب بأن الراد بقوله لوجود الخلاف فيه أي الخلاف القوي بخلاف الخلاف في السمع والبصر فإن القول بردهما للعلم قول ضعيف (قوله من غير اتصال بها) أي بالشمومات والمنوقات ولللموسات بخلاف الحادث فإنه لا يدرك تلك الأمور إلا بالاتصال بها بأن يضع هذه الأمور على لسانه أو على أنفه أو يضع يده عليها كاسر (قوله ولا تكيف) أي ولا تنصف الذات العلية بقدره عند إدراكها حلاوة السكر مثلا ولا تنصف بالألم عند إدراك حرارة الصبر مثلا (قوله من اللذات) بيان لما جرت العادة أن تكيف به ذواتنا عند إدراك الشمومات والمنوقات ولللموسات (قوله ونحوها) أي للحرارة والبرودة الحاصل كل منهما عند مسّ الجسم الحار أو البارد . والحاصل أن الشخص منا إذا وضع يده على جسم حار تكيف يده بالحرارة وهكذا وأما المولى فيدرك الحرارة والبرودة ولا يكيف بهما (قوله بكل موجود) هذا ينافي ما قدمه وذلك لأنه قد تقدم أنه على القول بثبوت صفة الإدراك قول إنه يتعلق بالمنوقات وللشمومات ولللموسات وما هنا يقتضي أن صفة الإدراك على القول بثبوتها تتعلق بكل موجود سواء كان شموما أو منوقا أو ملموسا أو مسموعا أو مبصرا كان ذلك للمسموع وللبرص قدما أو لاحقا فإنه يدرك ذاته وصفاته بهذا الإدراك وأجب بأن هذا إشارة لطريقة ثانية . والحاصل أن للسئلة ذات أقوال ثلاثة الأول أنها إدراك كانت ثلاثة كل واحد يتعلق بشئ خاص وقيل إنه إدراك واحد يتعلق بثلاثة أمور وقيل إنه إدراك واحد يتعلق بكل موجود وعلى هذا القول فلا يتعلق صلاحي قديم وتنجزى حادث بالنظر لثبوتنا فأنكشف ذواتنا به تنجزى حادث وصلاحته في الأزل لا تنكشف ذواتنا وأوصافنا به عند وجودنا صلاحي قديم وتعلقه بذاته وصفاته تعالى أي انكشفها به تنجزى قديم وأما على القولين الأولين فله يتعلق تنجزى حادث وصلاحي قديم (قوله لعدم ورود السمع به) فيه أن هذه العلة تقتضي الجزم بعدم ثبوته لا بالوقت فكان الأولى أن يقول لعدم ورود السمع به مع الالتفات للشاهد . والحاصل أن النتيج لتوقف النظر لجموع الأمرين عدم وروده وثبوته في الشاهد وأما لو نظر لعدم ورود السمع به وبه كان متجها لعدم ثبوته ولو نظر لحصول ذلك الإدراك في الشاهد لثبوت ثبوته لأن ما ثبت للغائب ثبت للشاهد فإنه ثبت للغائب قياسا له على الشاهد (قوله لعدم ورود السمع به) أي بأصانته تعالى بالإدراك في مقام يقتضي تعلقه بطعوم أو مشموم أو ملموس وأما وصفه بالإدراك في مقام يقتضي علمه وإبصاره وصممه فقد ورد بالاتفاق قال تعالى لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير (قوله على الجميع عليه) أي على ما انعقد عليه إجماع التكميلين من أهل السنة والمعتزلة إلا ينقد إجماع دون المعتزلة وفيه أن المعتزلة من التكميلين يقولون ينفي هذه السبعة للعاني بل يقولون إنه قادر بذاته عالم بذاته أي من غير قدرة وعلم زائد عن ذاته إلا أن يقال مراده الجميع للعاني بل يقولون إنه قادر بذاته عالم بذاته أي من غير قدرة وعلم زائد عن ذاته إلا أن يقال مراده الجميع

التي تستدعي في حقنا بحسب العادة اتصالات لأجل الخلاف الذي في هذه الصفة هل هي في حقّه تعالى ترجع إلى العلم أم هي زائدة على العلم ويكون إدراكه تعالى تلك الأمور بإدراك زائد على العلم من غير اتصال بها ولا تكيف الذات العلية بما جرت العادة أن تكيف به ذواتنا عند هذا الإدراك من اللذات والآلام ونحوها ويتعلق هذا الإدراك على هذا القول في حقّه تعالى بكل موجود كسمعه جلّ وعزّ وبصره (والذي اختاره بعض المحققين في هذا الإدراك الوقت لعدم ورود السمع به فلا جمل ما وقع فيه من هذا الخلاف تركنا عده في صفات العاني واقتصرنا على الجميع عليه والله تعالى المتوفيق

الصفات المعنوية  
السبع

(ص) ثم سبع صفات  
تسمى صفات معنوية  
وهي ملازمة للسبع  
الأولى (ش) انما سميت  
هذه الصفات معنوية  
لأن الاضاف بها فرع  
الاضاف بالسبع الأولى  
فان اضاف عمل من  
المحال يصحونه عالما  
أو قادرا مثلا لا يصح  
إلا إذا قام به السبع  
أو القدر وقس على هذا  
فلا ضارت السبع الأولى  
وهي صفات للمعاني علا  
لهذه أي ملازمة لها  
فلهذا نسبت هذه إلى  
تلك قليل فيها صفات  
معنوية

عليه عند طائفة أهل السنة (قوله ثم سبع الخ) ثم هنا ليست لتريب الصفات باعتبار الزمان لأنها كلها  
قدعية بل لتريب الاخبارى قال بعضهم الأولى أن يقال إن تأخير المعنوية عن المعاني لكونها مرتبة عليها  
في التحقق لا بد من العالمية مثلا بحدوث قيام العلم بالذات وتربيتها عليها في التحقق لا يقتضى للمعاني بينما لأن  
كلاهما قديم وحينئذ قدم معنى الواو وإنما عبر بها للدلالة على ترتيب المعنوية على المعاني في التحقق وأما قول  
بعضهم إن ثم الترتيب الرتبة لأن رتبة المعنوية دون رتبة المعاني إذ رتبة المعنوية الثبوت فقط ورتبة المعاني  
الوجود ففيه نظر لأن كون المعنوية في رتبة الثبوت لا يقتضى أنها مفوضة تعالت صفات ربنا عن كل  
ذلك بل كل من المعاني والمعنوية حائز لكل الشرف فلا تفاوت في صفاته تعالى فلا يقال هذه الصفة  
دون هذه الصفة أو هذه أفضل من هذه وهذا أى عدم التفاوت باعتبار ذاتها ثم تتفاوت باعتبار التعلق  
فيقال هذه أكثر تعلقا من هذه ولا يقال هذه أفضل من هذه لكثرة تعلقها في ذلك من إساءة الأقب  
ولا يصح أن يقال إنه عبر ثم هنا بعد للمعنوية عن المعاني لأن هذا إنما يصح في السلب لأنها عديمة  
والعدي ليس بصفة حقيقة على ما قيل فهو بعيد من رتبة الوجود بخلاف الثبوت فإنه قريب من  
الوجود وقوله ثم سبع الخ عطف على قوله قبله ثم يجب له سبع صفات تسمى صفات للمعاني لا على ما قبله  
وهو قوله فما يجب لمولانا عشرون صفة لأن عمل كون الصحيح أن العطف على الأول عند تكرار  
للمعاني مالم يكن العطف بحرف مرتب ولأن النصف قد أعاد العامل في الجملة التي قبل هذه وقطعها  
عما قبلها حيث قال ثم يجب ولم يقل ثم سبع صفات وحذف التأني هنا من العدد لأن العدد مؤنث وهو  
صفات ولأن للعدد محذوف وعند حذفه يجوز الأمران إثبات التأني وحذفها (قوله معنوية) نسبة  
للمعاني وهو واحد للمعاني للقاعدة أنه إذا أريد النسبة لجمع ينسب لمفرد كما قال ابن مالك \* والواحد  
أذكر ناسبا للجمع \* فاندفع ما يقال كان الأولى للنصف أن يقول تسمى صفات معنوية لأنه نسبة  
للمعاني وإنما نسبت هذه السبعة للمعاني لكونها تابعة لها في التحقق (قوله ملازمة الخ) الملازمة مفاعلة  
فيفيد كلامه أن الملازمة من الجانبين وهو كذلك لكن أفت خير بأن المقصود إفادة لزوم المعنوية  
للمعاني فكان الأحسن أن يقول هي لازمة إلا أن يقال إنه عبر بالملازمة إشارة إلى أن المعنوية لازم  
مسائل للمعاني لأنه أعم منها . ثم اعلم أن التحقيق في هذه المعنوية وعدم ثبوتها لأن الحق في الأحوال  
وإذا كان كذلك فكان الأولى للمصنف تركه كما ترك الإدراك للخلاف فيه . فان قلت كيف يكون  
التحقيق فيها مع أن منكرها يكفر . فالجواب أن الكافر إنما هو نافية للثبوت لضدها كالتأني لكونه  
علما وهو مثبت لكونه جهلا وأما التأني لأن يكون له صفة قدعية يقال لها الكون علما وهو مثبت  
لاكتشاف الأشياء له ألا بذاته فلا ضرر في ذلك وأما صفات المعاني فنفيها يدايتها على الذات مع إثبات  
أحكامها لها موجب للنسب فقط وأما نفيها مع إثبات أضدادها فهو كفر (قوله فرغ الاضاف الخ) أي  
فرغ في التحقق لأنها أوجدتها وإلا كانت حادثه ولا قائل به والأولى أن يراد بالفرعية هنا لزومه وبدله  
التعبير بالملازمة في اللحن وفي الشرح وكأنه قال لأن الاضاف بها لازم للاضاف بالسبع الأولى (قوله فان  
اضاف عمل من المحال) أي ذات من النوات (قوله لا يصح إلا إذا قام بالمعاني الخ) أي لأن الصفة إنما توجب  
حكمًا لمن قامت به . والحاصل أن اضاف عمل بالمعاني يوجب اضافه بالمعنوية لأن الأولى ملازمة والثانية  
لازمة (قوله ضارت) أي فيسب ما قررونا ضارت الخ (قوله أي ملازمة لها) أشار به إلى أن المراد بالتعليل  
التلازم بمعنى كون المعاني علا للمعنوية أن المعاني ملازمة للمعنوية والمعنوية لازمة لها وليس المراد بكون  
المعاني علا للمعنوية أنها أوجدتها (قوله فلها) أي فلاجل كون المعنوية لازمة والمعاني ملازمة وألاجل  
فزع الاضاف بالمعنوية على الاضاف للمعاني نسبت هذه أي المعنوية إلى تلك المعاني التي هي جمع لكن

ولما كانت هذه سبعا من الأولى فالياء في لفظ المعنوية ياء النسب نسبت (١١٩) إلى المعنى والواو فيها بدل من

الألف التي في المعنى .  
(ص) وهي كونه تعالى قادرا ومريدا وعلما وحيا ومسيما وبصيرا ومنكلما

(ش) لما كانت هذه الصفات المعنوية لازمة لصفات للمعاني وربها على حسب ترتيب تلك فمكونه تعالى قادرا لازم للصفة الأولى من صفات

المعاني وهي القدرة القائمة بذاته تعالى وكونه جل وعز مريدا لازم للارادة القائمة بذاته تعالى وهكذا إلى آخرها .

(و) أعلم أن عدم هذه السبع في الصفات هو على سبيل الحقيقة إن قلنا بصفات الأحوال وهي صفات نبوتية ليست بموجودة ولا معدومة تقوم بوجود فتكون هذه الصفات المعنوية على هذه صفات ثابتة قائمة بذاته تعالى وأما إن قلنا بنسب الأحوال وأنه لا واسطة بين الوجود والعدم كما هو مذهب الأشعرى فالثابت من الصفات التي تقوم بالذات إنما هو السبع

القاعدة أنه إذا تزايد النسبة لجمع نسب لمفردة كالم (قوله ولهذا) أي لأجل اللزومية المتقدمة لأجل التمعنّف لئلا كور كانت هذه المعنوية سبعا مثل الأولى وليس معنى قوله ولهذا أي لأجل نسبتها للمعاني نقدي هو أقرب مذكور (قوله نسبت إلى المعنى) أي القدي هو مفرد المعاني كما هو القاعدة في النسبة للجمع (قوله والواو فيها بدل من الألف) إن قلت إن الألف في معنى بدل عن الياء بدليل قولهم في الثانية معنيين فهلا رجعت الألف لأصلها وهو الياء في النسبة بحيث يقال معنية . قلت رجوع الألف لأصلها وعدم إدخالها وإلا يلزم عليه اجتماع ثلاث يأتي مع كسر إدخالها وهذا موجب للنقل (قوله وهي كونه تعالى قادرا الخ) أي فالمكونية للذكورة صفة ثابتة في نفسها قائمة بالذات لازمة للقدرة (فتعدنا صفات إدخالها وجوبية) وهي القدرة والثانية لثبوتها لا يمكن رؤيتها وهي الكون قادرا وهكذا قال في الباقي . وأعلم أن هذه الصفات للمعنوية السبع واجبة له تعالى إجماعا على مذهب أهل السنة والمعتزلة وعلى القول بشيئ الخلال وعلى القول بنفيها والخلاف إنما هو في معنى قيامها بالذات العلية كما يأتي فمن قال بنسب الخلال قال المعنى كونه علما مثلا هو قيام العلم به وليس هناك صفة أخرى زائدة على قيام العلم ثابتة في خارج الذهن ومن قال بالخلال قال معنى كونه علما لمعنى كونه عالما لمعنى كونه عالما بالذات وهذه الصفة ليست موجودة بالاستقلال وللمعدومة عدما صرفا بل بواسطة بين الوجود والمعدوم أي إنما يتبين درجة الوجود ولم تنحط لمرحلة العلم (قوله ربها) أي ترتيبها جليا لاعتقلا ولطبعيا فاللزم على في الترتيب محسن له لا موجه له (قوله على سبيل الحقيقة) تطلق الحقيقة على ما قبل المجاز وهي الكلمة المستعملة فيما وضعته وتطلق على نفس الأمر فيقال في الحقيقة عالم أو عالم حقيقة أي في نفس الأمر فقول الشارح على سبيل الحقيقة يصح أن يراد به كل من للعنيين والمعنى على الأول أن استعمال لفظ صفة في المعنوية استعمال اللفظ فيها وضع له لأن الصفة حقيقة في الوصف الوجودي والثبوت في هذا القول ولا تطلق على الأمر الاعتباري إلا مجازا وكذا إطلاقها على الأمر السلي مجاز على الأصح وقيل إنه حقيقة وعلى الثاني إنه موافق لما في نفس الأمر (قوله نبوتية) أي نسوبة للنبوت من نسبة الجزئيات للسكنى وإنما نسبت للنبوت لأنها ثابتة في خارج الذهن وهو معنى نبوتها في نفسها (قوله ليست بموجودة) أي في خارج الأعيان بحيث يمكن رؤيتها (قوله وللمعدومة) أي في خارج الأذهان بحيث تكون معدومة عدما صرفا بل بواسطة بين الوجود والمعدوم (قوله تقوم بوجود) أي كالذات العلية وكذا وثانها ولا يسقط قيامها بثبات لأنها تابعة للمعاني للوجود وهي لا تقوم إلا بوجود على أنها لو قامت بثابت لصح أن تقوم بها ثابت آخر وهم جرا فيزوم التسلسل (قوله على هذا) أي على القول بثبوت الأحوال (قوله ثابتة) أي في نفسها (قوله وأما إن قلنا بنسب الأحوال) أي مطلقا فتسمية كانت أو معنوية (قوله أما هذه) أي المعنوية فعبارة أي فعبيرها عن قيام المعاني بالذات وأما الوجود فعين الذات . وعلى هذا القول فالذي يجب معرفته من الصفات اثنا عشر الحجة السلبية والمعاني السبعة (وأما الكون قادرا الخ) وإن وجب ذلك لله ووجب علينا اعتقاده إلا أنها ليست بصفات لأن قيام المعاني بالذات أمر اعتباري والاعتباريات لا تسمى صفات (قوله عن قيام تلك) أي عن قيام المعاني بالذات فكونه قادرا نفس قيام القدرة بذاته وكونه عالما بنفس قيام العلم بذاته وهكذا (قوله لأن لهذه نبوتها في الخارج عن الذهن) أي بحيث يقال إنها قائمة بالذات وهذا لا ينافي أنها أمر اعتباري ثابت في نفسه بقطع النظر عن اعتبار التعبير وفرض الفاض كالأمكن والحدوث وإن كان نبوتها أضخم من ثبوت الأحوال على القول بها فالأحوال صفة قائمة في الذات بخلاف الاعتبار الثابت في نفس الأمر فإنه غير قائم في الذات وهناك أمر اعتباري لا يثبت له بنفسه بل إنما يثبت باعتبار التعبير فالأمر الاعتباري ينقسم

الأولى التي هي صفات المعاني أما هذه فعبارة عن قيام تلك بالذات لا أنه لهذه نبوتها في الخارج عن الذهن

والمستحيل في الوجود

(ص) وما يستحيل

في حقه تعالى عشرون

صفة وهي أضعاف

العشرين الأولى .

(ث) مراده بالضد

هنا الضد القوي وهو

كل مناف سواء كان

وجوديا أو عسفيا

فكانه يقول يستحيل

في حقه تعالى كل

ما يتنافى صفة من الصفات

الأولى لأن الصفات

الأولى لما تقرر

وجوبا

في الوجود

تسمين قسم له تحقق في نفسه قطع النظر عن اعتبار المتبر وفرض الفارض وليس بصفة راسخة في الذات بخلاف الكون علما على أنه حال فانه راسخ في الذات وقسم لتحقيق له إلا في الذهن . مثال الثاني أن تعتقد الكريم بخيلا فيجعله لا يثبت له إلا باعتبار المتبر . يبقى شيء آخر وهو أن يتعلق إنجما هو للعاني وأما المنوية على القول بيقوتها فلا تعلق لها اكتفاء بتعلق العاني وأيضا يتعلق حال والحال لا يثبت للحال (قوله) وما يستحيل في حقه تعالى عشرون صفة) أي ومن جملة ما يستحيل في حقه تعالى وهو خبر مقتم وعشرون مبتدأ مؤخر والواو للاستئناف والسبب والتاء للطلب أي ومن جملة ما يطلبه الشارع من الكلف أن يحيل عن الله وبنى عنه عشرين صفة وإطلاق الصفة على المستحيل عجز لأنه عدم والصفة عبارة عن المعنى القائم بالموصوف كذا قال بعضهم قال الشيخ يس وفيه نظر لأن الصفة كاصحوا أنه لا يقوم بذاته وصرحوا بأن هذا يتصف بالمعنى وإن لم يكن المعنى في نفسه موجودا في الخارج وتقدم أن أقدم من صفاته تعالى وقد صرح المصنف بأنه سلبه وبالجمله فإطلاق الصفة على الأمر الذي قيل إنه مجاز وقيل إنه حقيقة قال السكتاني وجعل السبب والتاء للطلب بعيد لأن الطلب الذي تدل عليه السبب والتاء إنما يكون من فاعل الفصل نحو استغفر واستعان وما هنا ليس كذلك إذ ليس المعنى وما يطلب من المكلف إحاطته ونفي عن الله بل المراد من جملة ما يطلبه الشارع من المكلف أن يحيل عن الله والذي يظهر أن السبب والتاء هنا لمطابقة فصل نحو أراحه فاستراح وأحاله فاستحال أي قبل الإحالة وحينئذ فالعني ومن جملة ما يقبل الإحالة والتي عن الله عشرون صفة وعبر عن التبعية إشارة إلى عدم حصر المستحيل فيأخذ ذكر من العشرين لأن المستحيلات أضعاف لما وجب له من الكمالات وكانه تعالى لا تنهاه في ذلك أضعافها لكن ما نصب لنا عليه دليل عقلي أو نقلي من الكمالات وهو العشرين صفة كلفنا بمحرفتها بمعرفة أضعافها تفصيلا ولم نصب لنا عليه دليل عقلي ولا نقلي لم كلفنا بمعرفة أنه لا معرفة أضعافها تفصيلا بل إجمالا فيجب علينا أن نعتد أن له كالات لا تنهاه وأنه يستحيل عليه أضعافها . إن قلت قد ذكر المصنف أن الأضعاف عشرون وأنت إذا تأملت كلامه وجدت أنها أكثر من عشرين لأنه ذكر الإرادة أضعافا كثيرة كالذهول والظلمة والعلة والطبيعة وكذا العلم . فالجواب أن أضعاف الإرادة كلها راجعة لشيء واحد وهو الكراهية العلية وأضعاف العلم كلها راجعة لشيء واحد وهو الجهل نصارت الأضعاف عشرين بهذا الاعتبار (قوله) (وهي أضعاف الخ) هذا من مقابلة الجمع بالجمع فتقتضي القسمة أحيادا أي أن كل واحدة من هذه ضد واحدة من تلك (قوله مراده الخ) هذا جواب عما يقال قضية قوله وهي أضعاف العشرين الأولى أن التقابل بين هذه الصفات المستحيلة وبين الصفات الأولى الواجبة كله من تقابل العشرين وليس كذلك بل منه ما هو كذلك كالتقابل بين العجز والقدرة ومنه ما هو من تقابل الشيء والأخص من نقيضه كالتقابل بين الوجود والعدم فإن نقيض الوجود لا وجود وهو أعم من العدم بناء على القول بالحال لأن لا وجود صادق بالعدم وصادق بالتبوت وهو الحال التي هي واسطة بين الوجود والعدم وأما على القول بنفي الحال فالعدم مساو لنقيض الوجود ومنه ما هو من تقابل الشيء والمساوي لنقيضه كالعدم والحيث . وحصل الجواب أن مراد المصنف بالضد هنا الضد القوي وهو مطلق المنافي سواء كان وجوديا أو عسفيا لا الضد الاصطلاحي وهو خصوص الوصف الوجودي المقابل لثله (قوله كل مناف الخ) هذا ضابط للضد القوي لا تعريف له فصح دخول كل فيه (قوله سواء كان وجوديا) أي موجودا يمكن رؤيته بحاسة البصر كالعجز فانه صفة وجودية قائمة بالعجز وكلوت فانه صفة موجودة قائمة باليأس (قوله أو عسفيا) أي منسوب بالعدم من نسبة الجزئي للكل وذلك كالعدم (قوله كل ما يتنافى صفة الخ) أي سواء كان ضدا لها حقيقة أو مساويا لنقيضها أو أخص منه (قوله لأن الصفات الأولى لما تقرر وجوبها

له تعالى عقلا وشرعا) الراد بالوجوب الثبوت أى لما تقرر ثبوتها بالدليل العقلي والدليل الشرعي وإن كان الناهض هو العقلي فيماعد السمع والبصر والكلام ولوازمها والسمي في هذه السنة وقوله لما تقرر وجوبها الخ قال بعضهم لعل فيه تنظييا وإلا فالصفات العنوية لم يقرر وجوبها عقلا ولا شرعا بل هي عند الأشرى من قبيل المعلومات لأنها أمور اعتبارية عنده كإسار وقد يقال إن المصنف لم يدع الاتفاق على تقرر وجوبها ليجتاج لما ذكر وإنما ادعى مجرد تقرر الوجوب وتقرر الوجوب صادق مع الاتفاق ومع الاختلاف فالحق لما تقرر وجوبها وقفا وخلافا فتدبر (قوله وقد عرفت) جملة حالية (قوله لزوم) جواب لما (قوله وأنواع المناقاة الخ) لما ذكر أن المراد بالثبوتها الضد التوى وهو كل منافع وكانت أنواع المناقاة مما اختلف فيه المناطقة والأصوليون ذكر ما عند المناطقة فيها وما عند الأصوليين فقال وأنواع المناقاة أربعة وعبر غيره بقوله وأنواع التقابل أربعة (قوله أربعة) دليل الحصر فيها أن المتقابلين إما أن يكونا وجوديين أو وجوديا وعلما فإن كانا وجوديين فلا يخلو إما أن يتوقف تعقل أحدهما على تعقل الآخر أولا الأول المتضايفان كالأبوة والبنوة والثاني المتضادان كالبياض والسواد وإن كان أحدهما وجوديا والآخر علما فإن اعتبر في العدمي كون عمله قابلا للوجودى كالبحر والعمى بالنسبة لزيد مثلا بالنسبة للحائط فعدم وملكة وإن لم يعتبر ذلك فتقابل التقيضين كسواد ولاسواد وهذا الدليل مبنى على أن المتقابلين لا يكونان عديمين ولادليل عليه كإتقال العلامة السعد والحق أن مقابل العدمي قد يكون عديميا كالامتناع وأن لاامتناع والعمى وأن لاعمى بمعنى رفع العمى وسلبه أعم من أن يكون باعتبار الانصاف بالبر أو باعتبار عدم القابلية وعلى هذا فتزيد أقسام المناقاة على الأربعة المذكورة (قوله فكل نوع من هذه الأنواع الأربعة لا يمكن الاجتماع فيه بين الطرفين) أى ولا يمكن أيضا ارتفاع الطرفين بالنسبة للتقيضين . وأما بالنسبة لغيرهما فيمكن ارتفاعهما . فالأربعة أنواع إما تشترك في امتناع الاجتماع وإن كانت تلك الأنواع مختلفة في التناقى بين الطرفين شدة وضعفا وأقواها التقيضان لأن تناقضهما بالذات وتناقى غيرهما بالعرض . بيان ذلك أن الخير مثلا متصف بوصفين الأول كونه خيرا وهو غافى له . والثانى كونه ليس شرا وهو عرضى والتقيض وهو لاخير بنى الوصف الثانى والصد وهو شر بنى الوصف العرضى ولاشك أن مانفى الوصف الثانى أقوى مما نفى الوصف العرضى ثبت أن التقيض أقوى من الصد وأيضاً منافية الصد كالسواد مثلا لبياض ليس لذاته بل لسكونه يستلزم تقيض ضده مثلا فيلزم من صدق سواد مثلا صدق لايباض ويلزم من صدق بياض صدق لاسواد فلو صدق بياض وسواد لاجتمع بياض ولايباض وسواد ولاسواد وهو محال بداهة وكذلك يلزم من التضايفين والعدم والملكة . فإذا قيل لك ما مانع من اجتماع الضدين كالبياض والسواد ومن اجتماع المتضايفين كالأبوة والبنوة ومن اجتماع العدم والملكة كالعمى والبصر . فقل لواجتمع الضدان أو المتضايفان أو العدم والملكة لزم اجتماع التقيضين وهو محال بالداهة وذلك لأن كلا من الضدين مستلزم لتقيض ضده والمتضايفان كل منهما مستلزم لتقيض الآخر وكذلك العدم والملكة . واعلم أن استلزام كل واحد من هذه الثلاثة لتقيض الآخر بحسب المحل لا بحسب المفهوم وبهذا انفع ما يقال إن الخلائين كل منهما مستلزم لتقيض الآخر فقضاءهما أنهما لا يجتمعان والإلزام اجتماع التقيضين مثلا البياض والحركة خلافا والحركة تستلزم لاسكون وهو شامل لايباض واليباض يستلزم لاسواد وهو شامل للحركة فإذا اجتمع البياض والحركة اجتمع بياض ولايباض وحركة ولاحركة . وحصل الدفع أن الاعتراض مبنى على أن المراد استلزام كل واحد لتقيض الآخر بحسب المفهوم وليس كذلك بل المراد الاستلزام بحسب المحل (قوله أما التقيضان فهما ثبوت أمر ونفيه) اعلم أن التناقض كما يكون بين

له تعالى عقلا وشرعا  
وقد عرفت أن حقيقة  
الواجب لا يتصور في  
العقل عدمه لزم أن لا  
يقبل جل وعز الانصاف  
بما ينافي شيئا منها .  
وأنواع المناقاة على ما  
تقرر في المنطق أربعة  
تتألف التقيضين وتتألف  
العدم والملكة وتتألف  
الضدين وتتألف  
المتضايفين فكل نوع  
من هذه الأنواع  
الأربعة لا يمكن  
الاجتماع فيه بين  
الطرفين أما التقيضان  
فهما ثبوت أمر ونفيه

القضايا يكون بين المفردات فقيض شجر لا شجر وقيض زيد لازيد وقيض زيد قائم زيد ليس قائم  
 إذ اتقرر ذلك بقول الشارح فهما ثبوت أمر وفيه يحتمل أن يكون مراداً للتناقض في المفردات وهو  
 المناسب للقائم لأن الكلام فيها ويحتمل أن يكون التعريف للتناقض مطلقاً كان في المفردات أو القضايا  
 بأن يقال قوله ثبوت أمر أي في نفسه أو لغيره وقوله وفيه أي في نفسه أو عن غيره ويكون الشارح  
 قصد زيادة الفائدة بإدراج تناقض القضايا وإن كان الكلام ليس فيها وزيادة الخير . فان قلت إن  
 التقييض للمفردتين ليس ثبوت الشيء وفيه بل الشيء الذي أثبت والذي نفى كزيد لازيد والتناقض  
 الواقع في القضايا ليس ثبوت المحمول للوضوع ونفي المحمول عن ذلك الموضوع كاهو ظاهر بل التقيضان  
 اللتان أثبت في إحداهما المحمول للوضوع ونفي في الأخرى ذلك المحمول عن ذلك الموضوع . قلت في  
 الكلام حذف مضاف أي التقيضان هاتان ثبوت أمر وفيه . فان قلت هذا التعريف بالنسبة لتناقض  
 القضايا يصدق فيها إذا اختل شرط من الشروط المعتبرة في التناقض كوحدة الموضوع والمحمول والزمان كما  
 إذا قلت زيد يصلي وعمره لا يصلي زيد يصلي وزيد لا يقرأ زيد يصلي عند الظهر زيد لا يصلي عند الاصفرار  
 والحال أنهما ليسا من التقيضين إذ يصح صدقهما وكذبهما أو أحدهما . قلت لانسلم ذلك لأن الضمير في  
 قوله وفيه يعود على الأمر الثابت وهو إذا اختل شرط من الشروط لا يصدق أن الشيء هو الثابت بعينه  
 بل غيره بالاعتبار فالنفي ثبوت أمر ونفي ذلك الأمر بعينه . إن قلت إن التعريف غير مانع لصدقه  
 على عدم والملكية كافي فذلك عمي وبصر ذلك لأن قوله ثبوت أمر وفيه أعم من أن يكون المحل قابلاً  
 للملكة أم لا . قلت لانسب صدق التعريف على عدم والملكية وذلك لأن المراد بقوله وفيه أي رفعه بأداة  
 النفي فتولنا بصرو عمي لا يصدق عليهما ثبوت أمر وفيه لأن في بصر لا بصرو وأما عمي فليس نفيها له وإن  
 كان مساوياً لنفيه و تعريف عدم والملكية بأنه ثبوت أمر وفيه فهو من التعريف بالملزوم وإرادة اللازم  
 لأنه يلزم من نفي البصر عما من شأنه البصر العمي فاطلق النفي وأراد العمي فانهم كذا ذكره الشيخ المألوف  
 (قوله كسبوت الحركة) أي كالحركة الثابتة وقوله وفيها لوقال كالحركة النفية كان أولى (قوله) وأما  
 عدم والملكية اعلم أن الملكية عبارة عن الأمر الوجودي القائم بالشيء كالبصر فانه أمر وجودي قائم  
 بالعين وعدمه عبارة عن انتفاء تلك الملكية عن المحل الذي شأنه أن يتصف بتلك الملكية وقت انتفاءها  
 فتقول الشارح عما من شأنه أن يتصف به أي عن المحل الذي شأنه أن يتصف به وقت النفي والتجمل  
 لمقابلة لعدم الملكية بمقابلة العمي البصر بناء على مذهب الحكماء وعند اللسكانيين العمي وصف وجودي  
 قائم بالعين كالبصر وحينئذ فالتقابل بينهما من تقابل الضدين . واعلم أن المتبر في تقابل عدم والملكية  
 أن يكون محل عدم قابلاً للملكة وقت انتفاءها ولا يكتفي كون محل عدم قابلاً لها باعتبار شخصه أو نوعه  
 أو جنسه القريب أو البعيد من غير أن يكون قابلاً لها وقت انتفاءها فانتفاء اللحية عن الكوسج أي من  
 جاء أو أن إنابت لحيته ولم يمت من قبيل عدم الملكية لأنه قد انتفت اللحية عن محل من شأنه أن يتصف  
 وقت انتفاءها بخلاف انتفاء اللحية عن الأمر كبن عشرين فانه ليس من قبيل عدم الملكية لأنه ليس  
 شأنه أن يتصف بها وقت انتفاءها عنه وإن كان قابلاً لها بحسب الشخص وكذا ليس من قبيل عدم الملكية  
 نفي اللحية عن المرأة لأنها لا تقبلها بحسب الوقت والشخص وإن قبلتها بحسب النوع وهو الإنسان وكذا  
 فيها عن الفرس لأنها لا تقبلها بحسب الوقت ولا بحسب شخصها ولا بحسب نوعها وإن قبلتها بحسب جنسها  
 القريب وهو الحيوان وكذا ليس من قبيل عدم الملكية نفي اللحية عن الشجر لأنه لا يقبلها بحسب الوقت ولا  
 بحسب شخصه ولا بحسب نوعه وإن قبلها بحسب جنسه القريب له وهو جسم تام وكذا ليس من نفي اللحية  
 أي انتفاءها عن الحائط لأنها لا تقبلها بحسب الوقت ولا بحسب الشخص ولا بحسب النوع وإن قبلتها بحسب

كسبوت الحركة وفيها  
 وأما عدم والملكية  
 فهما ثبوت أمر وفيه  
 عما من شأنه أن  
 يتصف به كالبصر  
 والعمي مثلاً كالبصر  
 وجودي وهي للملكة  
 والعمي وفيه عما من  
 شأنه أن يتصف بالبصر  
 ولهذا لا يقال في الحائط  
 أعمى



جنسها وهو مطلق جسم وكذا ليس من قبيل عدم الملكة إثبات العدمي لأنه أو القرب لأن الأول إنما يقبل البصر بحسب النوع والثاني إنما يقبله بحسب الجنس القريب وكذا ليس منه افتاء الحركة الزائدة عن الجبل لأنه إنما يقبلها باعتبار جنسه وهو الجسم (قوله لأنه ليس من شأنه أن يتصف بالبصر) أي بحسب الوقت وكذا لا تتبل الأنصاف به بحسب الشخص ولا بحسب النوع ولا بحسب الجنس القريب ولا المتوسط وإن قبلت الأنصاف به باعتبار الجنس البعيد وهو مطلق جسم (قوله عادة) أي في العادة للشمرة وإلا فيجوز أن يتصف به خرقا للعادة (قوله وبهذا) أي بهذا القيد وهو قوله عما من شأنه أن يتصف به فارق هذا النوع وهو العدم والملكة النقيض (قوله مقيد الخ) مفاد العبارة أن بين العدم والملكة والنقيض عموما وخصوصا مطلقا مع أن بينهما التباين. والجواب أن قوله والنقيض لا يتبدان بذلك أي بالثانية للذكورة بل يتبدان بهما فظهر التباين. والحاصل أن العدم والملكة ماحوظ فيه الثانية أي كون المحل الذي نقيض عنه الملكة شأنه أن يتصف بها بحسب الوقت والنقيض ملحوظا بهما عدم تلك الثانية فالتنقيض التقيضي لا يشترط في كونه تقيضا أن لا يكون شأنه الثبوت (قوله فهما المعنيان) وهذا يشعر بأنه لاتصاف بين ذاتين ولا بين ذات ومعنى (قوله الوجوديان) أي اللذان يمكن رؤيتهما هذا وصف كاشف إذ صفة للمحل لا تكون الإلوجودية لكنه دفع به ما يتوهم أن المراد بالعدم ما ليس ذاتا ولو كان عدما وخرج به التقيض والعدم والملكة (قوله اللذان بينهما غاية الخلاف) أي بينهما الخلاف الثاني وفسره الشارح بالتنافي بأن لا يجتمع فيشمل البياض والصفرة والبياض والحمرة وفسره بعضهم بضاية التنافي كالبياض مع السواد أما البياض والصفرة فتتباينان فقط لامتناع ذات التنافي مقول بالتشكيك وهذا يخرج بهذا القيد قال بعضهم وهذا أصل حقيقة التضاد وإن كان ما قاله الشارح مشهورا وعلى هذا فتريد أقسام التضاد على أربعة (قوله ولا تتوقف عقلية أحدها) أي ولا يتوقف نقل أحدها ونصوره على نقل الآخر أي نصوره وخرج بهذا القيد للتضايان. إن قلت إنهما خارجان عن قوله المعنيان الوجوديان لما تقدم من أن المعنيين الوجوديين ما يمكن رؤيتهما للتضايان ليس بهذه المثابة وحينئذ فلا حاجة للتباين بقوله ولا يتوقف الخ لأخراج المتضايين. وأجيب بأنهما وإن كانا خارجين لكن لما كان يتوهم أن المراد بالعدم الوجودي ما ليس عدما أي كما يأتي في المتضايين ولا شك أنه بهذا المعنى شامل للمتضايين أتى بهذا القيد لتحقيقا لأحدهما كذا قرر شيخنا وذكر بعضهم أن المراد بقوله المعنيان الوجوديان أهم من أن يكونا موجودين في الخارج فتطأ في اللفظ فقط أوفيهما فذا احتاج لأخراج المتضايين بقوله ولا يتوقف الخ (قوله ومثلها البياض والسواد) أي قائمتها معنيان وجوديان بينهما غاية الخلاف لا يمكن اجتماعهما أي اتصاف محل واحد بهما (قوله ومرادنا بضاية الخلاف التنافي بينهما) أي فكأنه قال الأمران الوجوديان اللذان بينهما تناف محض لا يصح اجتماعهما والمراد اجتماعهما اتصاف المحل الواحد بهما. فإن قلت إن تعريف الضدين المذكور غير مانع لصدقه على المثليين قائمتها أمران وجوديان بينهما تناف لأنه لا يمكن اجتماعهما ويصح ارتقاعهما ولا يتوقف نقل أحدهما على نقل الآخر. وأجيب بأن المراد بقوله بينهما غاية الخلاف أي بينهما تناف منسوب لخلافين غفرج المثليين لأن بينهما تنافيا منسوبا لمثليين (قوله من البياض مع الحركة مثلا) أي وكذا كل متخالفين في الحقيقة يمكن اجتماعهما كالقدرة والعلم والأكل والقيام وغير ذلك (قوله إذ يمكن أن يكون المحل الواحد متحركا أيضا) أي فالخلافان يجوز اجتماعهما أي اتصاف المحل الواحد بهما مع بقاء كل على مغايرته للآخر وأما قيامهما بمحل على أن يكون كل منهما متين الآخر فهل يمكن ذلك أم لا فيه خلاف مثلا الجسم هل يجوز عقلا أن تقوم به الخلاوة والسواد عن أن تكون الخلاوة عين السواد أولا يجوز قتال بعضهم بالنفع لما يلزم عليه من ثبوت

لأنه ليس من شأنه أن يتصف بالبصر عادة وبهذا فارق هذا النوع التقيضي فإن كلا من النوعين وإن كان هو ثبوت أمر ونفيه لكن التقيضي في تقابل العدم والملكة مقيد بنفي الملكة عما من شأنه أن يتصف بهما في التقيض لا يتقيد بذلك. وأما الضدان فهما المعنيان الوجوديان اللذان بينهما غاية الخلاف ولا تتوقف عقلية أحدهما على عقاية الآخر ومثلها البياض والسواد ومرادنا بضاية الخلاف التنافي بينهما بحيث لا يصح اجتماعهما واحتراز بذلك من البياض مع الحركة مثلا قائمتها أمران وجوديان مختلفان في الحقيقة لكن ليس بينهما غاية الخلاف التي هي التنافي لصحة اجتماعهما إذ يمكن أن يكون المحل الواحد متحركا أيضا. وأما المتضايان

فهما الأمران الوجوديان  
الذان بينهما غاية  
الخلاف وتوقف عقلية  
أحدهما على عقلية الآخر  
كلا بؤة والبؤة مثلا  
وللرأد بالوجود في  
للتضاضين أن كلا  
منهما ليس معناه عدم  
كذا لأنهما موجودان  
في الخارج إذ من المعلوم  
عند المحققين أن الأؤة  
والبؤة أمران  
اعتباريان لا وجود لهما  
في الخارج عن الله  
وأهل الأصول يجعلون  
أقسام المناقاة اثنين  
فقط تنافي الضدين  
وتنافي التقيضين  
ويجعلون العدم والمملكة  
داخلين في التقيضين  
والتضاضين داخلين  
في الضدين

التضاد وعدمه لشيء واحد وذلك لأن السواد من حيث كونه سوادا بضافة البياض ومن حيث كونه  
حلاوة لا بضافة فلا كان السواد حلاوة لزم أنه مضاد للبياض وغير مضاد له وكون الشيء مضادا لشيء  
وغير مضاد له باطل بالبداية لما فيه من اجتماع التقيضين لما أدى له باطل وقال بعضهم يجوز ذلك  
عقلا وليس في ذلك اجتماع التقيضين لأن شرط التناقض اتحاد الجهة وهنا مختلفة وذلك لأن مضادة  
السواد للبياض من حيث اتصافه بالسواد وعدم مضادته من حيث اتصافه بالكون حلاوة والتقول  
الأول وهو القول بالمتع قول المحققين وطردوا ذلك في الحادث كما مثلنا وفي القديم فيمتنع أن تكون  
التدرة مثلا علما وذلك لأن القدرة خاصيتها التأثير في متعلقاتها والعلم خاصيته انكشاف التعلقات به فلو  
كانت التدرة علما لكانت بخاصية الأولى تضاد العجز وباعتبار الخاصية الثانية لاتضاده وإعنا  
تضاد الجهل فيلزم أن القدرة مضادة للعجز غير مضادة له وهذا باطل لأنه اجتماع التقيضين لما أدى  
إليه باطل (قوله فهما الأمران الوجوديان) خرج التقيضان والعدم والمملكة (قوله المذان بينهما  
غاية الخلاف) أى الذان بينهما تناف أى بحيث لا يمكن اجتماعهما (قوله وتوقف الخ) خرج الضدان  
كالحركة والسكون والسواد والبياض (قوله وتوقف عقلية أحدهما) أى تعقل أحدهما ونسوره على  
تعقل الآخر ونسوره (قوله كالأؤة) هى كونه الحيوان متولدا عنه آخر من نوعه والبؤة كونه  
الحيوان متولدا عن آخر من نوعه (قوله والراد بالوجود الخ) أى فهو مجاز وهو يحتاج لقراءة ولم  
توجد فالأحسن أن يقال إن التعريف مبنى على كلام الحكماء من أن الإضافات موجودة (قوله  
لا أنهما موجودان في الخارج) أى فى خارج الله بحيث يمكن رؤيتهما (قوله لا وجود لهما فى  
الخارج عن الله) خلافا للفلاسفة حيث ذهبوا إلى أن الأمور النسبية كالإضافات وغيرها أعراض  
موجودة . دليل ما ذكره المحققون من أنهما اعتباريان لا وجود لهما فى الخارج أن الإضافات لو كانت  
موجودة لكانت حالة فى محل وحولها فى محل إضافى فهو موجود فيكون حالا فى محل وحوله  
إضافة فيكون موجودا حالا فى محل وهكذا فيلزم التسلسل فى الوجودات فتعين أنها اعتبارات لا قيام  
لها بمحل فىهى ليست من جهة العالم لأن العالم عبارة عن الوجودات والأحوال على القول بشيئها  
وليس منه الاعتبار بقسمه . واستدل من قال بوجود الإضافات بالقطع بوقية السماء وتحتية  
الأرض وأؤة زيد وبؤة عمرو سواء وجد اعتبار العقل أو لم يوجد فيكون ذلك وجودا لا اعتباريا  
عقليا ورد بأن القطع إنما هو بصدق قولنا السماء فوقنا كفى قولنا زيد أعشى وهذا لا يستدعى وجود  
القومية والمعنى إذ لا تلازم بين صدق القضية ووجود طرفيها . بقى شىء آخر وهو أن تعريف  
التضاضين غير مانع لصدقه بالتلازمين الذين بينهما لزوم بين الملقى الأخص كالأربعة والزوجة فإنه  
إذا تعقل أحدهما لزم تعقل الآخر . والجواب أن التلازمين للذكورين وإن كان يلزم من تعقل أحدهما  
تعقل الآخر إلا أنه لا يتوقف تعقل أحدهما على تعقل الآخر كما فى التضاضين . والحاصل أن تعقل الزوجة  
تابع لتعقل الأربعة وليس متوقفا عليه بخلاف الأؤة والبؤة فإن تصور كل واحد منهما متوقف  
على تصور الآخر (قوله وأهل الأصول يجعلون أقسام المناقاة) أى الواقعة بين المعاني إذ لاتنافية بين البؤات  
(قوله اثنين) أى إتهم يردون الأقسام الأربعة عند المناقاة إلى اثنين لأنهم ليس عندهم ما يه المناقاة  
إلا اثنان لأنهم يشنون التلين فيقولون بالتنافى بينهما بامتناع اجتماع طرفيهما (قوله ويجعلون العدم  
والمملكة داخلين فى التقيضين) مراده أنهم استغنوا بذكر التقيضين عن ذكر العدم والمملكة فقد  
سكتوا عن ذكرهما استغناء بذكر التقيضين بقرىب العدم والمملكة منهما لدخولهما تحت مطلق الإيجاب  
والسلب وإن اختلف بعد ذلك وليس المراد بإدخالهم العدم والمملكة فى التقيضين أنهم جعلوا العدم والمملكة

من أفراد التقيضين لثبانيهما في الواقع لاختلافهما حكما وصورة لأن التقيضين لا يرتفعان والعدم  
والملكة يرتفعان وذلك لأن التقيضين بالملكة وتضيها بصيغة السلب والعدم والملكة بملكة وصفة تقابلها  
وتنافيها غالية عن أدمة السلب وإن كان معناها اتفاء فالبصر ولا بصير تقيضان والعنى والبصر عدم  
وملكة وقوله والمتضايين أى ويحملون المتضايين داخلين في الضدين مرادهم أنهم استغفوا بذكر  
الضدين عن ذكر المتضايين فقد سكتوا عنها استغناء بذكر الضدين لقرب المتضايين منهما من جهة  
أنه لا سلب فيها وليس المراد أنهم جعلوا المتضايين من أفراد الضدين لثبانيهما لأن الضدين أمران  
وجوديان لا يتوقف تعقل أحدهما على تعقل الآخر والمتضايين أمران اعتباريان يتوقف تعقل أحدهما  
على تعقل الآخر كذا قرره شيخنا تبعا لبعضهم . وأنت خير بأن اسقاط العدم والملكة والمتضايين  
عزل بذكر أنواع التقابل . وذكر بعضهم أن المراد الشارح بقوله ويحملون العدم والملكة داخلين في  
التقيضين أى يجعلونها من أفراد التقيضين ويطلق عليهما التقيضان في اصطلاحهم فيعرفون التقيضين  
بتعريف عام بحيث يشملهما فهو اصطلاح مخالف لجمل الأقسام أربعة وقد وقع في كلامهم أن السلب  
والإيجاب يطلق بمعنى عام يشمل العدم والملكة وكذا قوله ويحملون المتضايين داخلين في الضدين أى  
إنهم يحملون المتضايين من أفراد الضدين ويصرفون الضدين بأمر عام يشملهما كأن يقال مثلا الضدان  
أمران وجوديان متقابلان ليس أحدهما سلبا للآخر سواء توقف تعقل أحدهما على تعقل الآخر أم لا  
فهو اصطلاح مخالف لمن جعل الأقسام أربعة (قوله ولهذا يقولون الخ) الإشارة راجعة لجعلهم العدم  
والملكة داخلين في التقيضين والمتضايين في الضدين أى ولأجل هذا السخول يقولون إن العلومات  
أى الأمور التى تتعقل . تعلم منحصرة في أربعة ولم يقولوا منحصرة في ستة (قوله للثلاثين) إيا بدل من  
أقسام أو من أربعة وعلى كل فهو مجرور إما بالضاف على الأول أو بحرف الجر على الثانى على الصحيح  
ويشتمل أنه منصوب بـذل محذوف تقديره أعنى فهو بدل مقطوع والبدل يقطع كاصحبه ابن هشام  
(قوله لأن المعالومين) أى من المائى لامن التواتر (قوله إن أمكن اجتماعهما) أى كالبياض والحركة  
والعلم والقدرة (قوله فإن لم يكن مع ذلك) أى مع عدم إمكان اجتماعهما (قوله وإن أمكن مع ذلك)  
أى مع عدم إمكان اجتماعهما (قوله غفر من هذا أن القسم الأول الخ) أورد عليه أنه يخرج منه أن  
الخلافين يرتفعان لأنه لم يتعرض لارتفاعهما فيه وإنما تعرض فيه لعدم اجتماعهما إلا أن يقال قوله  
وهايجمعان ويرتفعان الخ كلام مستأنف (قوله كالكلام والقعود) أى فاتها يرتفعان إذا كان  
الحل قائما ساكنا (قوله والثانى التقيضان لا يجمعان ولا يرتفعان) قد تقرر أن العدم والملكة  
داخلان عندهم في التقيضين فاقضى أنهما لا يجمعان ولا يرتفعان أى لا يصدقان ولا يكذبان  
وهذا مشكل لأنهم صرحوا بأن العدم والملكة يكذبان لعدم الموضوع فإن الشخص للمعلوم لا يصدق  
عليه العنى ولا البصر فكيف مع هذه الخاصة للعدم والملكة يكونان داخلين في التقيضين . وحاصل  
الجواب ما تقدم أن المراد بدخولهما تحت التقيضين الاستغناء بذكر التقيضين وتعر يفهما عن ذكر  
العدم والملكة وتعر يفهما بتعريف خاص لأن العدم والملكة والتقيضين اشتركا في أن كلا منهما ثبوت  
أمر ونفيه وإن اختلفا في شيء آخر وهو ثبوت تلك الخاصة للعدم والملكة وهما إنما يكذبان لعدم الموضوع  
فرجعت المخالفة في عددها أربعة أو اثنين لأمر لفظي لا طائل تحته بل مضر لإيهامه خلاف المقصود .  
والحاصل أن كلا من المناطقة والأصوليين متعرف بثبوت العدم والملكة في نفس الأمر وأما الخلاف  
بينهما من جهة أن المناطقة يعرفونها بتعريف خاص والأصوليين يستغفون بتعريف التقيضين  
لقربهما (قوله والثالث الضدان لا يجمعان وقد يرتفعان) كان عليه أن يزيد مع اختلافهما في

ولهذا يقولون العلومات  
منحصرة في أربعة  
أقسام الثلاثين والضدين  
والخلافين والتقيضين  
لأن المعالومين إن أمكن  
اجتماعهما فهما الخلفان  
ولا فإن لم يمكن مع  
ذلك ارتفاعهما فهما  
التقيضان وإن أمكن  
مع ذلك ارتفاعهما  
فأما أن يختلفا في  
الحقيقة أم لا الأول  
الضدان والثاني الثلاثين  
غفر من هذا أن  
القسم الأول من هذه  
الاقسام الخلفان  
وهايجمعان ويرتفعان  
كالكلام والقعود لزيد  
والثاني التقيضان  
لا يجمعان ولا يرتفعان  
كوجود زيد وعدمه  
والثالث الضدان  
لا يجمعان وقد يرتفعان  
كالحركة والسكون  
فاتها لا يجمعان وقد  
يرتفعان

لعم علمها الذي هو  
الجرم والرابع الثلاث  
لا يجتمعان وقد يرتفعان  
كالبياض والبياض  
واحتمل أصحابنا على  
أن المثليين لا يجتمعان  
بأن الحمل لو قبل المثليين  
لزم أن يقبل الضدين  
فإن القابل للشيء لا يتخلو  
عنه أو عن مثله أو ضده  
فلو قبل المثليين لجاز  
وجود أحدهما في  
الحمل مع انتفاء الآخر  
فيحفظه ضده فيجتمع  
الضدان وهو محال  
(ص) وهي العدم  
والحدوث وطرق العدم  
(ش) اعلم أنه رب  
هذه العشرين  
المستحيلة على حسب  
ترتيب العشرين  
الواجبة فذكر ما يتناقض  
الصفة الأولى ثم ما يتناقض  
الثانية وهكذا على  
ذلك الترتيب إلى آخرها  
فالعدم نقض الصفة  
الأولى وهي الوجود  
والحدوث نقض  
الصفة الثانية وهي  
العدم وطرق العدم  
ويسمى الفناء وهو  
نقض الصفة الثالثة  
وهي البقاء

الحقيقة لأجل إخراج المثليين لكونه عوّل على فهم ذلك من وجه المحصر (قوله لعدم علمها) إجماعاً  
ارتفاعها بعدم علمها لأنه لا واسطة بين الحركة والسكون إذ لا يتخلو الجرم عنها مادام موجوداً  
والضدان إذا كان لا واسطة بينهما فإن ارتفاعها إنما يكون لعدم علمها وأما إذا كان هناك واسطة  
بين الضدين كالبياض والسواد فانهما يرتفعان مع بقاء الحمل متصفاً بالوسائط كالحمرة والصفرة (قوله  
والرابع الثلاث لا يجتمعان وقد يرتفعان) كان المناسب أن يزيد مع عدم اختلافهما في الحقيقة  
لأجل إخراج الضدين لكنه عوّل على فهم ذلك من وجه المحصر (قوله واحتج بعض أصحابنا) فيه  
إشارة إلى خلاف المعتزلة القائلين بإجتماع المثليين . والحاصل أن أهل السنة يقولون الثلاث لا يجتمعان  
واحتجوا بما ذكره الشارح وقالت المعتزلة الثلاث يجتمعان وتمسكوا بأن شدة السواد للجسم من اجتماع  
سوادين فأكثر فالتوب الصبوغ يزاد سواداً بأعادته للقدر وما ذاك إلا اجتماع المثليين وهما السوادان  
وردة بأن التوب المذكور تعاقب عليه أنواع من السواد واحد بعد واحد لأنها مجتمعة فالسواد الأول  
ذهب وخلفه سواد أقوى منه (قوله بأن الحمل لو قبل المثليين الخ) حاصله قياس استثنائي ذكر شرطيته  
وحذف الاستثنائية منه وتقريره لو قبل الحمل المثليين لزم أن يقبل الضدين لكن قبول الحمل للضدين  
باطل فبطل المقدم ولما كانت الاستثنائية ظاهرة تركها ولما كانت الملازمة في الشرطية خفية بينها  
بقوله فإن القابل (قوله فإن القابل للشيء الخ) حاصله أن الجرم إذا قبل البياض القائم به فاما أن يقوم به  
ذلك البياض المخصوص أو بياض آخر مثله أو ضده كسواد أو حمرة والثلاثة لا تجتمع ولا اثنين منها  
بل متى حل واحد منها لم يحل غيره (قوله فيحفظه ضده) أي فيحفظ ذلك المثل المتناقض ضده وقد يقال  
هذا في حيز المنع لأنه لا يجوز أن يتخلو الحمل عن ذلك المثل الزائد وعن ضده لأن وجود المثل الثاني مانع  
من وجود المثل واحد لشدة الحمل على أن ذلك الضد الذي خلف المثل المتناقض ضد لذلك المثل المتناقض  
لا ضد للمثل الباقي فم يلزم اجتماع الضدين قال الشيخ الماوي وهذا عنوع للقاعدة المقررة أن الحمل إذا  
قبل عرضاً تاماً فلا يتخلو من التبول له أو مثله أو ضده وحينئذ فعلى تقدير لو قبل الحمل مثليين واتفق أحد  
المثليين عن الحمل قبل الحمل ضد ذلك المتناقض للقاعدة ولا معنى لقبوله ذلك إلا جواز انصافه به فيلزم اجتماع  
الضدين إذ ضد أحد المثليين ضداً آخر لصدق التعريف عليه . واعلم أنه على القول بأعاد علم الحادث وان  
تعمد متعلقه لا يرد إشكال وهذا القول اعتمده الثاني والذي اعتمده المصنف تعدد العلم بتعدد المعلوم  
وعليه فيقال إن تلك العلوم الثلاثة بالقلب ليست متماثلة بل هي متخالفة سواء تماثل متعلقها كعلمه ببياضين  
أو اختلف كعلمه بالبياض والسواد فهو من اجتماع المختلفات لامن اجتماع الأمثال كذا ذكر بعضهم  
وذكر الشيخ الماوي أنه على القول بتعدد العلم بتعدد المعلوم لا بد من القول بإجتماع المثليين أو القول بأن كل  
علم قام بجوهر فرد لأنها مجتمعة في جوهر واحد (قوله وهي العدم والحادث الخ) اعلم أن ما كان من  
الصفات الواجبة دليله على كان ضده من المستحيلات دليله على ما كان من الصفات الواجبة دليله على  
ضده من المستحيلات دليله كذلك (قوله ثم ما يتناقض الخ) ثم هنا مجرد الترتيب (قوله فالعدم نقض الصفة  
الأولى وهي الوجود) فيه أن العدم أخص من نقض الوجود لأن نقض الوجود لا وجود وهو يصدق  
بالعدم وبالتبوت هذا على القول بقبول الأحوال وأما على القول بنفيها فالعدم مساو لنقض الوجود.  
والحاصل أن العدم ليس قبيحاً للوجود بل إما مساو لنقيضه أو أخص منه . وأجيب بأن المراد بقوله قبيض  
الصفة الأولى أي مناف لها وكذا يقال في قوله والحادث نقض الصفة الثانية وهي القدم وطرق القدم  
نقض الصفة الثالثة وهي البقاء لأن الحادث ليس قبيحاً للقدم بل أخص من قبيضه لأن نقض القدم  
لا قدم وهو يصدق بالحادث أي الوجود بعد عدمه وبالأعدام الأزلية ولأن طرق العدم مساو لنقض

البقاء وهو لإبقاء (قوله واستحالة العلم الخ) قصد من هذا الكلام الدلالة على أن عطف الحدوث وطروء العلم على العلم ليس من عطف المبين وكذلك عطف القدم والبقاء على الوجود بل إيمان عطف الخاص على العام أو من عطف اللازم على الملزوم ولأجل أن القصد ما ذكره الشارح بإبقاء المؤذنة بالسببية بقوله فيما يأتي فعطف الخ (قوله تستلزم استحالة الصفتين) وجهه أن طروء العلم عبارة عن العلم الطارئ وهو جزء من مطلق العلم وكذا الحدوث الذي هو الوجود بعد عدم جزء من جزئياته مطلق القدم باعتبار أن العلم لازم له أي للحدوث ومن المعلوم أنه إذا اتفقت الكلي اتفقت جزئياته (قوله لم يتصور) أي العلم أي لم يصدق العقل بحصول القدم لاسبقا ولا لاحقا والأولى حذف هذا لأنه لا حاجة له وكان يقول لأن نفي العلم يلزمه نفي جزئياته التي هي أعدام مقيدة (قوله وبهذا) أي بما تقدم من بيان استلزام استحالة العلم لاستحالة الصفتين الأخيرتين تعرف الخ وذلك أن استحالة العلم وامتناعه مساوية لوجوب الوجود إذ كل ماوجب وجوده استحالة عدمه وبالعكس لأن الحق نفي الحال والواسطة كما أن استحالة الصفتين الأخيرتين مساوية لوجوب القدم والبقاء وإذا ثبت التساوي بين الملزومين واللازمين لزم منه التساوي في بيان اللزوم فصار كل واحد يستلزم ما عطف عليه واستحالة العلم تستلزم استحالة الحدوث وطروء العلم ووجوب الوجود مستلزم للقدم والبقاء (قوله أن وجوب الوجود الخ) أي لأن الوجود إذا كان واجبا أي لا يقبل الانتفاء بحال أي لاسبقا ولا لاحقا يلزم منه وجوب القدم والبقاء وذلك لأن القدم نفي العلم السابق والبقاء نفي العلم اللاحق (قوله فلفظ القدم والبقاء هناك على الوجود من عطف الخاص على العام أو اللازم على الملزوم) فيه بحث من وجوه : أولها أن مقتضى قوله سابقا واستحالة العلم عليه تعالى تستلزم استحالة الصفتين الأخيرتين عليه وقوله بعده وبهذا تعرف أن وجوب الوجود يستلزم وجوب القدم والبقاء إذ التلقت له في العطف الملزوم لا العموم والخصوص. ثانيها أن كلامه حيث جعل الوجود عاما يقتضي أنه كسبي له جزئيات من جهة القدم والبقاء وهو لا يصح لأنها سلبان والوجود غير سلباني لأنه إيجابان الذات أو حال واجبة للذات وكيف يصح أن يكون السلب من أفراد الوجودي . ثالثها أن مقتضى كونه من عطف اللازم على الملزوم بطلان جعله من عطف الخاص على العام لأن اللازم إما مساو للمزوم أو أعم منه والطابق لذلك أن يجعل من عطف العام على الخاص لامن عطف الخاص على العام . وأجيب بأن مراد الشارح بقوله فعطف القدم والبقاء أي باعتبار وصفهما بالوجوب وقوله على الوجود أي بهذا الاعتبار وقوله من عطف الخاص على العام مراده بالخاص ما كان متحملا لفرد لما كان جزئيا ومراده بالعام ما كان متحملا لفردين لا ما كان كلياً . ولا شك أن وجوب الوجود وهو عدم قبول الانتفاء سابقا ولا حقا متحمل لفردين القدم والبقاء وكل منهما متحمل لفرد واحد . بيان ذلك أن وجوب الوجود في قوة قضية كلية قائمة لا بنفي وجوده بحال والقدم في قوة قضية جزئية قائمة لا بعدم سابق والبقاء كذلك في قوة قضية جزئية قائمة لا بعدم لاحق وبما من أفراد الكلية الأولى لأن ما لا بنفي وجوده بحال صادق على لعدم سابق وعلى لعدم لاحق ومن المعلوم أنه يلزم من صدق الكلية صدق الجزئية فقول الشارح من عطف الخاص على العام أو اللازم على الملزوم أي أنك غير إن شئت جعلت العطف من عطف خاص على العام نظرا لقلة أفراد اللطوف وإن شئت جعلته من عطف اللازم نظرا إلى أنه يلزم من صدق الكلية صدق الجزئية فلا منافاة بين كون القضية الجزئية خاصة لمخولها في الكلية وقلة أفرادها وبين كونها لازمة للاستلزام الكلية للجزئية (قوله كعطف الحدوث وطروء العلم على العلم هنا) تنبيه في مجموع الأمرين أي كونه عطف خاص على عام ولازم على ملزوم وقوله كعطف الحدوث

واستحالة العلم عليه

تعالى تستلزم استحالة

الصفتين الأخيرتين

عليه جل وعز وبما

الحدوث وطروء العلم

لأن العلم إذا كان

مستحالا في حقه تعالى

لم يتصور لاسبقا ولا

لاحقا وبهذا تعرف أن

وجوب الوجود له جل

وعز يستلزم وجوب

القدم والبقاء تبارك

وتعالى فلفظ القدم

والبقاء هناك على

الوجود من عطف

الخاص على العام أو

اللازم على الملزوم

كعطف الحدوث وطروء

العلم على العلم هنا

وإعما كيف بالأول

في الموضوعين [لأن]

المقصود ذكر الصفات

الواجبة والمستحالة على

التفصيل لأنه لو استثنى

بها بالعام عن الخاص

والملزوم عن اللازم

كان ذلك ذريعة

إلى جهل كثير منها

وطرق العدم على العدم أي باعتبار وصف الجميع بالاستحالة كما يشير إلى ذلك كلام الشارح في حله وبيان ذلك أن استحالة العدم في قوة قضية كلية قائمة لا عدم يجوز في حقه تعالى بحال لا سابقا ولا لاحقا والحدوث في قوة قضية جزئية قائمة لا عدم سابق عليه وطرق العدم في قوة قضية جزئية قائمة لا عدم لاحقه وهما من أفراد الأولى ومن المعلوم أنه يلزم من صدق الثاني في القضية الكلية صدقه في الجزئية التي هي من أفرادها فإن شئت جعلت العطف من عطف الخاص نظرا لقلة أفراد الطوف وإن شئت جعلته من عطف اللازم لأنه يلزم من صدق الكلية صدق الجزئية ولا منافاة بين كون الشيء خلاصا وبين كونه لازما لأن عطف الجزئية يجمع فيه البان لأن كونها خاصة باعتبار قلة أفرادها ودخولها في الكلية وكونها لازمة باعتبار استزمام الكل للجزئي . واعلم أن طرق العدم ظاهر فيه الخصوص لأنه من أفراد مطلق العدم وأما الحدوث خصوصيته باعتبار لازمه وهو العدم إن فسر بالتفسير المشهور وهو الوجود بعد عدم وأما الواسع بمقتضى مضمونه من أنه العدم السابق على الوجود فالخصوص فيه حينئذ ظاهر (قوله لحفاء الوازم) ناظر لجعل العطف من قبيل عطف اللازم على اللزوم (قوله وعسر إدخال الخ) ناظر لكون العطف من قبيل عطف الخاص على العام (قوله وخطر الجهل في هذا العلم عظيم) الخطر بفتح الحاء والطاء في الأصل الاشراف على الهلاك والمراد هنا عظم الجهل الشقة المترتبة عليه وإعمال في هذا العلم للإشارة إلى أن الجهل بأسر العلوم الشرعية كاللغة دون الجهل بعلم العقائد إذ غاية أن يكون عاصيا بجهل ما يجب عليه علمه بخلاف الجهل بما يجب لله وما يستحيل عليه فإنه كفر ولنا وصف الخطر في هذا العلم بالنظم (قوله والاحتياط) بالرفع عطف على الاعتناء . وبالجر عطف على مزيد أو على الإيضاح (قوله يوافق الإيمان) من إضافة المشبه به للشبه أو أنه استعار اليواقيت لجزئيات الإيمان الكامل وإثبات التحل ترشيح (قوله سواء الطريق) أي الطريق سواء أي السبيل أي السبيل (قوله والمخالفة للحوادث) هو مساوئ تنقيص المخالفة للحوادث فالمتقابل بينهما من تقابل الشيء والسوى لنقصه لأن نقض مخالفة لا مخالفة . وسأويه المائلة فلا يجمعان ولا يرتفعان وقال للحوادث ولم يقل للمسكنات التي هي أهم لأنه لا يتوهم مماثلته تعالى لعدم الداخل تحت الممكن لأنه تقسم أن من جملة صفاته تعالى الواجبة له الوجود ولا بد للثانين من الاشتراك في جميع الصفات فإذا كان أحدهما موجودا والآخر معدوما اتفت للمائلة . ثم لا يخفى أن الصنف ذكرها تقسم في الواجبات أن المخالفة للحوادث أن لا يماثل شيئا منها في الذات ولا في الصفات ولا في الأفعال فالمائلة المستحيلة على هذا التفصيل إما في الذات وإما في الصفات وإما في الأفعال فأشار للمائلة في الذات بقوله بأن يكون جرما أو يكون عرضا أو يكون في جهة للجرم أو له هوجية أو يتقيد بزمان أو يتصف بالصر أو الكبر وأشار لمائلته تعالى للحوادث في الصفات بقوله أو تتصف ذاته العلية بالحوادث وأشار لمائلته تعالى للحوادث في الأفعال بقوله أو يتصف بالأغراض والأفعال والأحكام فأوعى المائلة عشرة وإذا علمت هذا فاعلم أن الأولى للصنف أن يقدم قوله أو يتصف بالصر أو الكبر قبل قوله أو تتصف ذاته العلية بالحوادث لأن قوله أو يتصف بالصر أو الكبر من جملة ما تحصل به المائلة في الذات وأما قوله أو تتصف ذاته العلية بالحوادث فهو إشارة لمائلة الحوادث في الصفات (قوله بأن يكون جرما الخ) لما كانت الحوادث منحصرة في الأجر أو الأغراض انحصرت مائلة ذاته للحوادث في مماثلته مائة قال بأن يكون جرما أو عرضا أي تحصل المائلة للحوادث في الذات بسبب كونه جرما وبسبب كونه عرضا الخ فذكر الصنف أولا استحالة مماثلته لواحد منهم ثم ذكر لوازمها لينبه على استحالتها كاستحالة الجريمة والعرضية هذا وكان الأولى حذف قوله أو يكون عرضا لأن الكلام في استحالة مماثلة ذاته تعالى لقوات الحوادث المشاركة لذاته تعالى في أن كلا

لحفاء الوازم وعسر  
إدخال الجزئيات تحت  
كلياتها وخطر الجهل في  
هذا العلم عظيم فينبغي  
الاعتناء فيه بمزيد  
الإيضاح على قدر  
الامكان والاحتياط  
البلغ لتعليق القلوب  
يسواقيت الإيمان  
وبالله سبحانه  
التوفيق وهو الهادي  
من يشاء بمحض  
فضله إلى سواء الطريق  
(ص) والمائلة  
للحوادث بأن يكون  
جرما

قام بنفسه تأمل (قوله أى تأخذ الخ) هذا تفسير للجرم بما هو من صفاته التى لا يسقط بدونها وهو التميز فهو تفسير باللازم ويقع فى كلام أهل هذا الفن ألفاظ ثلاثة التميز والتمييز والجزء فالتمييز الجرم والتمييز أخذ قدراته من الفراغ والجزء هو القدر الذى أخذ الجرم من الفراغ وإمّا غير بالجرم دون الجسم والجوهر لأنه أعم منهما إذ هو عبارة عما أخذ قدراته من الفراغ سواء كان مركبا أو لا والجوهر هو الذى لم يترك بأن يقع فى البقعة إلى حد لا يقبل معه القسمة عقلا والجسم عبارة عما ترك من جوهرين فأكثر فلو قال بأن يكون جسما لا يقتضى أن سماته للحوادث إمّا تكون بكونه مركبا لو كان جوهرافردا لا يكون مماثلا لو قال بأن يكون جوهر لا يقتضى أنه إمّا يكون مماثلا بسبب كونه جوهرافردا كان مركبا لا يكون مماثلا فغير بالجرم المصدق بكل منهما (قوله من الفراغ) متعلق بتأخذ أو صفة لقدر أى تأخذ من الفراغ قدرا أو تأخذ قدرا كاتمام الفراغ فذات الله ليست كذات الحوادث تأخذ قدرا من الفراغ ولا يعلم الله إلا الله (قوله يقوم بالجرم) على حذف أى التفسيرية لأن هذا تفسير للعرض بما هو من لوازمه لأن من صفات نفسه أن يقوم بعمل ويستحيل قيامه بنفسه فجعله يقوم بالجر جارية مجرى التفسير للعرض وليست نعتا للعرض بناء على القاعدة التحوية من أن الجمل يبدل التكرات صفات لأن الصفات قيود للوصفات فى الأصل فتوهم هناك عرضا يقوم بالجرم وليس كذلك وإمّا غير بالعرض لأنه أخص من الصفة فكل عرض صفة ولعكس بدليل أنه يقال صفات الله لا أعراضه فالعرض لا يكون إلا حادثا والصفة قد تكون حادثا إذا كانت لحادث وقد تكون قديمة إذا كانت لتقديم (قوله أو يكون فى جهة للجرم) بأن يكون عن يمين الجرم كالعرش مثلا أو شماله أو فوقه أو تحته وأمامه أو خلفه لأن الحول فى الجهات لا يعلم إلا للجرم فلماذا كراستة الجرمية عليه تعالى إذ كراستة أو لازمها قوله أو يكون الخ (قوله أوله هوجه) أى ضمير الفصل للآتيوهم أن ضميره للجرم . وحاصله أنه يستحيل أن يكون له تعالى جهة بأن يكون له يمين أو شمال أو فوق أو تحت أو خلف أو أمام لأن الجهات الست من عوارض الجسم فوق من عوارض عضو الرأس وتحت من عوارض عضو الرجل ويمين وشمال من عوارض الجنب الأيمن والأيسر وأمام وخلف من عوارض عضو البطن والظهر ومن استحال عليه أن يكون جرما استحال عليه أن يتصف بهذه الأجزاء ولوازمها قال فى شرح الوسطى وعندنا جرم ليس فى جهة ولا له جهة وهو كره العالم إذ لو كانت كذلك لزم عدم تنهاى الأجرام وزم التسلسل ومما علالان وجرم ليس له جهة وهو فى جهة لغيره وهو الحيوان الذى لا يعقل وجرم فى جهة وله جهة وهو الإنسان فكل من هذا أن الجهات خاصة بمن يعقل فإذا أضيفت الجهات لغير العاقل كان كذلك مباحا لغير العاقل . فاذ قيل يمين الحراب أو شماله باعتبار العلى فيه و إذ قيل يمين الفرس فى النظر . الواقعى محلها إذ ادعت ذاتهم أن قوله أوله هوجه عطف على ما قبله من عطف الخاص على العام إذ كل من له جهة من الأجرام فهو فى جهة لغيره وليس كل من هو فى جهة منها له جهة كالحيوان غير العاقل (قوله أو يتقيد بمكان) بأن يحل فيه على الدوام وكذا يستحيل عليه الحول فى المكان لأعلى الدوام بأن يكون فوق العرش أو فى السماء والمكان عند أهل السنة كما تقدم الفراغ الذى يحل فيه الجرم فهو موهوم وأما عند الفلاسفة فهو السطح الذى يملسه الجسم فان أراد المكان بالمعنى المصطلح عليه عند أهل السنة فيستغنى عنه بقوله سابقا تأخذ ذاته العلية قدرا من الفراغ سواء تقيد به أم لا فالأولى أن يراد به السطح الذى يملسه الجسم (قوله أو زمان) وذلك لأن المكان والزمان حادثان فلا يتقيد بهما إلا ما كان حادثا للوئى قديم وكيف يتقيد التقدم بالحادث والتقيد بالزمان بأن يكون وجوده متنازلا زمان . واعلم أن التقيد بالمكان من لوازم الجرم دون العرض كالجبهة فانها إمّا تكون للجرم دون العرض وأما التقيد بالزمان فهو من لوازم الجرم والعرض والزمان عند التكلمين اقتران متجدد موهوم

أى تأخذ ذاته العلية  
قدرا من الفراغ أو  
يكون عرضا يقوم  
بالجرم أو يكون فى جهة  
للجرم أوله هوجه  
أو يتقيد بمكان أو زمان

بمتجدد معلوم كقولك سيجي زيد عند طلوع الشمس فجاء زيد موهم وطلوع الشمس معلوم  
واقترانها هو زمان فهو نسبة بين متساويين وللتساويان حادثان والنسبة التي بينهما التي هي الزمان حادثه  
كذلك بمعنى متجددة بعد عدم (قوله أو تصف ذاته العلية بالحوادث) أي لأن انصافها يقتضي  
حدوثه لأن من انصف بالحوادث لا يسبقها وما لا يسبقها حادث مثلها فلا تصف بحركة ولا سكون ولا بياض  
ولاحود ولا بقدره حادثه أو إرادة حادثه ونحوها (قوله أو تصف بالصر) يعني قلة الأجزاء والكبر  
كثرتها فليس المولى قليل الأجزاء كالآدي الصغير ولا كثير الأجزاء كالآدي الطويل العريض وأما  
استحالة انصافه بطول العمر أو قصره فتؤخذ استحالتها من استحالة تقيده بالزمان وإنما استحالة  
انصافه بالصر والكبر لأنه لو انصف بهما لكان جرمالكن الثاني باطل (قوله أو تصف بالأغراض في  
الأضال) أي كاليجاد العالم ورزقه والأحكام جمع حكم كاجاب الصلاة فالأحكام مباينة للأضال والأغراض  
جمع غرض وهي الصلحة الباعثة على حكم أو فعل وإنما استحالة عليه أن يكون فعله أو حكمه لفرض  
لأن الصلحة إن كانت ترجع إليه لزم انصافه بالحوادث إذ لا تحصل له الصلحة إلا بعد الفعل والأحكام  
الحادثين وقد مر استحالة انصافه بالحوادث وإن كانت الصلحة ترجع لحلقه لزم احتياجه في إصالة النصفة  
لحلقه إلى واسطة واحتياجه باطل (قوله وهي) أي صفات النفس وقوله التي لا تقرر أي الصفات التي  
لا تقرر حقيقة الذات أي ماهيتها بدونها ومراده التقرر ذهنيا بمعنى التعقل والتزخر خارجا بمعنى التحقق  
فأثبت لا تتعقل بدون الصفات النفسية ولا تتحقق في الخارج بدونها فزيد مثلاً تتعقل ماهية ذاته بدون  
الحويانية والناتقية ولا توجد في الخارج بدونها، وأورد على هذا التبريد أنه صادق على اللازم البهني  
كالزوجة بالنسبة للأر بة فإن الأر بة لا تقرر ذهنيا ولا خارجا بدون الزوجة مع أن الزوجة ليست صفة  
نفسية للأر بة. وأجيب بأن المراد بقوله الصفة التي لا تقرر الذات بدونها أي الصفة الذاتية التي لا تقرر  
الذات الحلق ونهاجز من حقيقة الموصوف فخرجت الزوجة فانها وإن توقفت للأر بة عليها لكنها  
ليست جزءا من حقيقتها ولا أعياها خارجة عنها أعم منها من أن اقتضاه هذا التعريف من أن الصفة النفسية  
هي الصفة الذاتية الداخلة في الموصوف على أنها جزء منه يخالف ما سبق له من أن الصفة النفسية هي الحال  
النير للملألة الواجبة للذات مدة دوامها فان هذا يقتضي أن الصفة النفسية خارجة عن الذات كالتحيز للجرم  
والحدوث والامكان وكون الجوهر جوهرًا أو ذاتا أو حادثا أو قابلا للأعراض الخ والتحقيق ما سبق كما  
في المقاصد (قوله وهي كونه حيوانا) فيه تسميع والأولى وهي الحيوان أعنى الجسم النامي (قوله أي  
مفكرة بالقوة) أي القابلة للتفكير والتأمل بالقوة العاقلة للأفكار بالفعل ودفع بهذا التفسير ما يتوهم  
من أن المراد بالنطق النطق باللسان (قوله وكذا ما سواه في الصفات العرضيات) أي الخارجة عن  
الذات وإن كانت لازمة لها. واعلم أن ما ذكره من أن المائل لزيد هو من ساواها في الحويانية والناتقية  
التي هي جميع أوصافه الذاتية وأن حقيقة الإنسان والفرس متساويان لعدم تساويهما في جميع الذاتيات وإنما  
يأتي على مذهب الفلاسفة والناتقية من أن حقيقة كل نوع مختلفة لحقيقة غيره من الأنواع باختلافها  
بالفصول **وأما للتكبر** فالأجسام كلها عندهم متناهية في الماهية وأنها كلها مركبة من جواهر فردة  
لا تختلف إلا بالأمراض كالحويانية والناتقية فهي عندهم عوارض فيجوز على كل واحد منها مجاز  
على الآخر ولان فرق بين منيرها ومظلمها ولهذا صح مسح الإنسان قردل ونحوه وإلا فلا يجوز تبدل الحقائق  
واختلاف الأجناس كأن يصير الجواهر عرضا والمرض جوهرًا أو الحركة سكونا أو اللون طعما أو نحو  
ذلك (قوله منحصر في الأجرام والأعراض) مامشي عليه من حصر العالم في شيئين مذهب جمهور  
أهل السنة وأثبت الفلاسفة والفيزيائي قسما آخر غير الأجرام والأعراض ليس يمتحيز ولا قائم بتمحيز

أو تصف ذاته العلية  
بالحوادث أو تصف  
بالصر أو الكبر أو  
تصف بالأغراض في  
الأضال والأحكام  
(ش) **التساويان**  
**الأمران** **التساويان**  
**في جميع صفات النفس**  
**وهي التي لا تقرر**  
**حقيقة الذات بدونها**  
**فالتساويان في بعض**  
**صفات النفس أو في**  
**العرضيات وهي**  
**الصفات الخارجة عن**  
**حقيقة الذات ليسا**  
**بمثليين فزيد مثلاً إنما**  
**بماثله من ساواه في جميع**  
**صفاته النفسية وهي**  
**كونه حيوانا ذاتا**  
**ناطقة أي مفكرة**  
**بالقوة أما ما سواه في**  
**بعضها كالفرس الذي**  
**ساواه في مجرد الحويانية**  
**فقط فليس مثلاً له**  
**وكذا ما سواه في**  
**الصفات العرضيات**  
**كالبياض الذي ساواه**  
**في الحدوث وصحة**  
**الرؤية ونحو ذلك**  
**فليس أيضاً مثلاً له فإذا**  
**عرفت حقيقة التلئين**  
**فاعلم أن العالم كله**  
**منحصر في الأجرام**  
**والأعراض.**



ومحو بالمجردات تجردها عن المادة وعن الجريمة والعرضية وذلك كالقتول العشرة والنفس التي هي الأرواح وكالتسكك على ما قال الفزالي (قوله وهي) أي الأعراض العاطي إن أراد بها ما قبل القاتل بدليل قوله التي تقوم بالأجرام فيشمل الأحوال كالمعنوية على القول بثبوت الأحوال لكن فيه أن الأحوال لا يقال لها أعراض حقيقة لأن حقيقة العرض الوصف الوجودي القائم بوجوده لأن يقال إنه تفسير مراد وإن أراد المعاني اصطلاحاً وهي الأوصاف الوجودية التي يمكن رؤيتها فلا يشملها. والحاصل أنه على القول بثبوت الأحوال قالوا من جملة العالم وأما على القول بنفيها فاعلم الأجرام والصفات الوجودية فقط وعلى كل فالأموال الاعتبارية ليست من العالم (قوله ولا شك أن من صفات نفس الجرم التحيز الخ) جملة التحيز صفة نفسية للجرم إنما يظهر على ما تقدم له سابقاً من أن الصفة النفسية هي الحال الضرورية الواجب للذات مدة دوامها لا على ما ذكره هنا من أن الصفة النفسية هي الصفة الدائمة الداخلية في حقيقة الشيء وكذا يقال في قبول الجرم للأعراض وما بعده (قوله واجتماع وافتراق) قد تقدم أن الحق أنهما اعتباران ففي عدهما من الأعراض نظر (قوله وأغراض) بالعين للجملة بالاهمالة جمع غرض بفتح الراء وإلا كان تبيننا للشيء بنفسه لأن قوله من حركة وسكون وما عطف عليه يبين للأغراض. اللهم إلا أن يقال أنه بالعين المهمة جمع عرض بسكون الراء وهو ما قبل الطول (قوله ونحو ذلك) أي كالصغر والكبر والكملة والكملة من طول وعرض وعمق وكالشم والذوق واللس (قوله التخصيص ببعض الجهات وبعض الأمكنة) أي إن من لوازم الجرم كون المولى يخصه ببعض جهات الشيء وبعض أمكنة يحل فيها فقولوه ومن صفاته النفسية أي من لوازمه وإن كان التخصيص قائماً بغيره وليس المراد أن التخصيص للذكور من صفاته القائمة به لأن كون المولى يخصه ليس قائماً إلا أن يقال المراد بتخصيصه كونه عصباً ما ذكر فالتخصيص مصدر بالبنى للفعول ثم إن كون التخصيص ببعض الجهات وبعض الأمكنة صفة نفسية للجرم ومن لوازمه فيه نظر إذ لو كان كذلك لزم تساوى الأجرام في ذلك لتحقق الماتة بينها وذلك لا يصح لأن كون العالم من جملة الأجرام لم يستف في جهة ولا مكان وإلا لزم التسلسل وحينئذ فالتخصيص المذكور ليس صفة نفسية للجرم أي ليست من لوازمه وهذا البحث بعينه يجري في التحيز فتأمل. وإعلم أن المكان على مذهب التكميلين قد يتحد مع الجهة ذاتاً ويختلفان اعتباراً فإذا حالت في فراغ عن عين زيد فذلك الفراغ من حيث حاولك فيه مكان ومن حيث كونه عن عين زيد جهة لزيد وما قلناه من أن كرة العالم ليست في مكان بناء على أن المكان هو الفراغ أما على أن المكان عبارة عن السطح المماس للجسم فكرة العالم في مكان لأن كل جزء مكان لما يليه والبعض مكان للبعض وإذا كان كل جزء مكاناً كان المجموع في مكان كذا قيل ويرد عليه الجزء الأسفل (قوله قيامه بالجرم) أي فهو أمر لازم لكل عرض فلا يمكن انفكاك عرض عن ذلك (قوله ومن صفات نفسه وجوب العدم الخ) أي قالوا بالبياض القائم بيد زيد بمنزلة من لوازمه أنه مجرد إيجاد الله له بنعمه بنفسه بدون معدوم وقدره المولى إنما تؤثر في وجوده وأما عدمه فن من لوازمه فلا يحتاج لتعلق القدرة به هذا ما شى عليه الشارح وهو مذهب الأشعرى ومن تبعه واستدلوا على امتناع بقاء الأعراض بأن البقاء صفة لذات الباقي فلا يبقى العرض لكان له بقاء وهو عرض فيلزم قيام العرض بالعرض وهو باطل ورد بأن البقاء ليس عرضاً لأن العرض هو الوصف الوجودي والبقاء وصف سلبى فلا يلزم على بقاء العرض قيام العرض بالعرض والحق أن العرض ماعدا الأصوات يبقى رمانين وأن البياض القائم بالجرم في هذا الزمان هو البياض الذي كان قائماً به في الزمن الماضي بعينه وأن إعدام العرض بالقدرة فهي تؤثر في وجوده وعدمه واحتج القائلون بجواز بقاء الأعراض بأنها وجدت في الزمان الأول بعد عدها فهي

وهي المعاني التي تقوم  
بالأجرام ولا شك أن  
من صفات نفس الجرم  
التحيز أي أخذه قدراً  
من الفراغ بحيث يجوز  
أن يسكن في ذلك  
القدر أو يتحرك عنه  
ومن صفات نفسه  
قبوله للأعراض أي  
لصفات الخدثة من  
حركة وسكون واجتماع  
وافتراق وألوان  
وأغراض ونحو ذلك  
ومن صفات نفسه  
التخصيص ببعض  
الجهات وبعض  
الأمكنة وهذه الصفات  
كلها مستحيلة على  
مولانا جل وعز فيلزم  
أن لا يكون تعالى  
جرماً وأما العرض فن  
صفة نفسية قيامه بالجرم  
ومن صفات نفسه  
وجوب العدم له في  
الزمان الثاني

ممكنة والامكان ليس من عوارض الماهية وإلا جاز انقلاب الممكن بممتنا وهو باطل بل هو من لوازمها فتكون ممكنة أبدا فيجوز وجودها في جميع الأزمنة . بقى شئ آخر وهو أن جعل وجوب العلم له صفة نفسية فيه نظراً لأن الوصف النفسى ثبوتى وعدم البقاء سلبى ويمكن أن يجاب بأن الشارح تسميح بالطلاق صفة النفس على الحكم واللازم فكانه قال ومن أحكام العرض ولوازمه وجوب العلم له الخ (قوله لوجوده) أى فى الزمن الثانى بالنسبة لوجوده (قوله بحث لا يبقى أصلاً) أى بجميع أنواعه وقيل يبقى بجميع أنواعه وقيل تبقى الألوان والعلوم والروائح وقيل بالوقت قاله يس (قوله لا يبقى أصلاً الخ) من هنا لقوله ثلاثة أزمنة ساقط من النسخ فهو حاشية ألحقها بعض الكتبة بالأصل (قوله وهذا) أى ما ذكر من القيام بالجزم ووجوب الانعدام بمجرد الوجود (قوله لأنه تعالى يجب قيامه الخ) الأولى ولأنه لأن هذا إشارة إلى دليل ثان على أنه ليس برض وهو من الشكل الثانى وهو البارى لا يقبل العلم والعرض يقبل العلم ينتج الولى ليس برض ولما كانت الضرورى نظرية استدلت عليها بقوله لأنه تعالى يجب قيامه بنفسه حالة كون ذلك آتياً على التفسير الذى قد عرفته وهو استثناءه غنى مطلقاً فكانه قال لأنه تعالى يجب استثناءه غنى مطلقاً ويجب له القدم والبقاء (قوله وبالجملة الخ) لما ثبت أنه تعالى ليس يجزم على حدته وأثبت أنه ليس برض على حدته أشار لدليل ثان على أنه تعالى ليس يجزم ولا عرض . وحصله أن الجزم والعرض يلزمهما الاقتدار والولى يلزمه التنى المطلق فقد تناقض اللوازم وتناقض اللوازم يدل على تناقض اللزومات فتربك قياساً من الشكل الثانى وتقول البارى يجب له التنى للطلق ولا شئ من الأجرام والأعراض يجب له التنى المطلق ينتج البارى سبحانه وتعالى ليس يجزم ولا عرض (قوله فكل ماسوى الخ) ليست الصفات الدائمة من السوى لأنها ليست عيناً ولا غيراً فلا تدخل فيه هنا ولا فى قوله مبيناً لكل ماسواه ولا فى الغير فى قوله أو غيرهما (قوله أو غيرهما) أى وهو المجردات وهى عند من أثبتوا جواهر قائمة بنفسها ليست يجزم حتى تكون حالة فراغ ولا عرض حتى تكون قائمة بغيرها وهذا القسم أثبت به بعضهم وجعل منه الأرواح ولللائكة كاسر فقد شارك هذا القسم البارى فى كونه ليس جرماً ولا عرضاً لكن خالفه فى كونه حادثاً والبارى قديم وبعضهم نفى ثبوت هذا القسم وقال العالم إما جواهر أو أعراض فقط فعلى نفيه فالأمر ظاهر وأما على القول بثبوتهم فنقول إن حدوث الأجرام والأعراض قد علم من الدليل العقلى وحدث هذا القسم يؤخذ من الدليل السمى ولا يقال إن فيه دوراً لأننا إنما استدللنا بالسمع على حدوث هذا القسم بعد الاستدلال بالأعراض والأجرام على ثبوت البارى وعلى صدق الرسل فلما قرر ثبوت البارى وصدق الرسل بحدوث الأجرام والأعراض استدللنا على حدوث المجردات بالسمع . وأعلم أنه لا يلزم فى اعتقاد ثبوت هذا القسم ضرر فى العقيدة فاعتقاد أن لللائكة ليست أجساماً ولا أعراضاً ولا حالة فى فراغ غير مضر فى العقيدة وذكر فى شرح الوسطى ماضيه والدليل على حدوث هذا الزائد على تقدير وجوده أنه يستحيل أن يكون إلهاً لما يأتى من برهان وجوب الوحدانية له تعالى وإذا لم يكن إلهاً فافتقدت السنة والاجماع على أفراد مولانا بالقدم وأن كل ماسواه حادث وثبوت هذا الزائد لا يتوقف ثبوت الشرع على معرفته فلا يمنع الاستدلال بأدلة الشرع عليه له وأشار بالنسبة لماورد من قوله صلى الله عليه وسلم «كان الله ولا شئ معه» (قوله بدليل الاجماع) الاضافة بيانية أى فقد أجمعت الأمة على أن المجزئت حدثت والاجماع لابد من استناده لدليل سمى وإن لم نطلع عليه والدليل السمى الذى استند له الاجماع هنا قوله صلى الله عليه وسلم «كان الله ولا شئ معه» (قوله بدليل العقل) وهو أن الأعراض متغيرة وكل متغير حدثت فالأعراض حدثت ثم تقول الأجرام ملزمة للأعراض الحادثة واللازم

لوجوده بحيث لا يبق

أصلاً وهذا كله

مستحيل على مولانا

جل وعز فليس إذن

برض لأنه تعالى يجب

قيامه بنفسه على

ما عرفت تفسيره فيما

سبق ويجب له جل

وعز القدم والبقاء فلا

يقبل العلم أصلاً

وبالجملة فكل ماسوى

مولانا جل وعز يلزمه

الحدوث والافتقار إلى

النفس ومولانا جل

وعز يجب له الوجود

والنفس للطلق فيلزم

إذن أن يكون تبارك

وتعالى مبيناً لكل

ماسواه أياً كان ذلك

الغير جرماً أو عرضاً

أو غيرهما إن قدر أن

فى العالم ما ليس يجزم

ولا عرض إذ على تقدير

وجود هذا القسم فى

العالم فهو حادث بدليل

الاجماع كما أن القسمين

الأوليين حادثان بدليل

العقل

وبما يتوصل إلى معرفة الله تعالى ومعرفة ربه عليهم الصلاة والسلام حتى يصح لنا أن (١٣٣) نستدل بالنقل عنهم على حدوث

ذلك القسم المقتر إدا  
لا يصلح للألوهية  
قطعا بدليل برهان  
الوحدانية والاجماع  
على حدوث كل ماسوى  
الإله الحق تبارك  
وتعالى فقد استبان لك  
أن لائله جل وعز  
أصلا لأن التبيان في  
الوزان دليل على  
التبيان في المزامات  
وبالله تعالى التوفيق  
(ص) وكذا يستحيل  
عليه تعالى أن لا يكون  
قائما بنفسه بأن يكون  
صفة يقوم بحمل أو  
يحتاج إلى المخصص .  
(ث) قد عرفت فها  
سبق معنى قيامه تعالى  
بنفسه وأنه عبارة عن  
استفانته تعالى عن  
المحل والمخصص أى  
ليس هو تعالى معنى من  
المعاني أى الأشياء التى  
ليست بذوات فيحتاج  
إلى عمل أى ذات يقوم  
بها وليس جل وعز أيضا  
بجائز لعدم فيحتاج  
إلى المخصص أى الفاعل  
الذى يخص كل جائز  
ببعض ما جاز عليه بل  
هو جل وعز واجب  
القدم والبقاء لا تقبل  
ذاته البلية ولا صفاته  
الرفيعة لعدم أصلا فهو  
المفرد بالحق المطلق

للحدث حدث فالأجر له حدث هذا هو الدليل القاطع (قوله وبهما) أى بالأجرام والأعراض أى  
بحدوثهما (قوله ومعرفة ربه الخ) بناء على أن دلالة العجزة على صدق الرسل عقلية (قوله حتى صح  
لنا الخ) أى قاذبا متعرفة الرب والرسل بحدوث الأجرام والأعراض صح لنا الخ ولا يبرهن من استدلالنا  
بالسمع على المبررات البور كاعتل والدليل هو الاجماع السند الدليل السمي قوله بالنقل أى الذى  
هو مستند الاجماع (قوله إذ لا يصلح للألوهية) حاصله أن القسم الثالث لا يصلح أن يكون إنما بدليل  
الوحدانية وإذا لم يكن إنما نقول إنه حدث لأنه قد دلل الاجماع على افتراء مولانا بالقدم وأن ماسواه  
حدث (قوله والاجماع الخ) بالبر عطف على برهان الوحدانية أى وبدليل الاجماع على حدوث كل  
ماسواه ويحتمل العطف على النقل أى وحتى صح لنا أن نستدل بالاجماع ويصح رفعه بالابتداء وقوله  
على حدوث خبره والجملة مستأنفة مرتبطة بشئ مقدر بدل عليه السياق والأصل إذ لا يصلح أن يكون إنما  
قطعا بدليل برهان الوحدانية ولا قد ما يغاير إله الاجماع الخ وهذا الاحتمال أحسن لأنه أوفق بعبارة الوسطى  
(قوله فقد استبان لك) أى تبين لك من قوله وبالجملة الخ (قوله لأن التبيان في الوزان الخ) تقدم أن  
لازم اللوى الذى المطلق ولازم ماسواه الافتقار وقد تقدم أن الشكل الثانى مبنى على أن تنافى الوزان  
يوجب تنافى المزامات فنقول اللوى يجب له النفى للمطلق ولا شئ من الأعراض والأجرام يجب له النفى  
المطلق ينتج للوى ليس يجرى ولا عرض (قوله في الوزان) أى لازم البارى كالتنى المطلق ولازم  
الحوادث كالاتقار وقوله للمزامات هى اللوى والحوادث (قوله وكذا يستحيل عليه تعالى الخ) فيه  
أن للناسب لكون الكلام فى عقد التحليلات وعطف بعضها على بعض أن يحذف قوله وكذا يستحيل  
ويقول وأن لا يكون قائما بنفسه . وأجيب بأنه إنما غير الأسلوب لطول الكلام على المائة وثلاثين وأنه  
من متعلقاته وأن قوله وأن لا يكون عطف على قوله بأن يكون جرما ولا بد من تقدير الواو مع ما عطف  
بعد قوله والمائة للحوادث لأجل أن يستوفى للبند خبره فى قوله وهى العلم ثم إن المصنف استطرذ في  
الأسلوب فيها بعد أيضا إلى إضاد الإرادة لقره من ضد القدرة مع اتحاد القدرة والإرادة فى التعلق والإضاد  
الحياة والسمع والبصر لاتصالها بما قبلها (قوله أن لا يكون قائم بنفسه) أى عدم القيام بنفسه  
ومقابلة هذا قيامه بالنفس مقابلة التقيضين (قوله بأن يكون صفة) أى بهذا ردا على بعض  
النصارى القائل إن الإله صفة قائمة بحمل واتحدت تلك الصفة بعبسى كسبى وإلا فاعلم أن ذواتنا كذلك  
يستحيل أن تكون صفة فلا وجه للاحتراز عنها وإنما استحال كونه صفة يقوم بحمل لأنه لا افتقر لحل لما  
كان أولى بالألوهية من المحل الذى افتقر هو إليه (قوله يقوم بحمل) وصف كاشف للصفة (قوله أو  
يحتاج إلى مخصص) أى مؤثر يؤثر تخصيصه ببعض الأمور أى لأنه لو احتاج للمخصص لكان حادثا لكن  
التالى باطل لما سبق من وجوب القدم له تعالى فالقدم مثله وإذا علمت ذلك نعلم أن هذه العقيدة وهى  
عدم الاحتياج للمخصص معلومة ضنا من وجوب القدم ولذا فسر الجمهور القيام بالنفس باستفانته عن  
المحل فقط وتقدم ذلك فى الكلام على الواجبات (قوله بل هو جل وعز واجب الوجود الخ) مضارب  
انتقالى عن قوله وليس شائرا لعدم الخ ويكنى فى المضارب التنوير ولو بحسب اللفظ كما هنا (قوله الرفيعة)  
أى المرتفعة (قوله عدم أصلا) أى سواء كان ذلك عدم سابقا عليها أو لاحقا لها وطارئا عليها (قوله  
أن لا يكون واحدا) أى نفي الوحدة وتقابل الوحدة لتقابل التقيضين (قوله بأن يكون مركبا  
في ذاته) يصح أن تكون الباء للتصور فكأنه قال ويصور نفي الوحدة بكونه مركبا في ذاته بأن تكون  
ذاته جزأين فأكثر وأن تكون السببية فكأنه قال ونفي الوحدة بسبب كونه مركبا في ذاته وأشار به للملك  
المتصل فى الذات ووقع به الرد على المجسمة (قوله أو يكون له مماثل فى ذاته) أشار به للملك المنفصل

وخشعة تهلله وتعالى (ص) وكذا يستحيل عليه تعالى أن لا يكون واحدا بأن يكون مركبا فى ذاته أو يكون له مماثل فى ذاته

(ووجدانية الذات)  
(ووجدانية الصفات)  
(ووجدانية الأفعال)  
وكلاهما واجبة لولانا جل وعز وحده (ووجدانية الذات تنفي التركيب في ذاته تعالى ووجود ذات أخرى مماثل الذات العلمية بالجملة فوجدانية الذات تنفي التحدد في حقيقتها متصلا كان أو منفصلا (ووجدانية الصفات تنفي التحدد في حقيقة كل واحدة منها متصلا أيضا كان أو منفصلا فلم مولانا جل وعز ليس له ثلث مماثلة لامتصلا أي قائما بالذات العلمية ولا منفصلا أي قائما بذات أخرى بل هو تعالى علم المعلومات التي لانهاية لها يصل واحد لا عدله ولاتاني له أصلا وقس على هذا سائر صفات مولانا جل وعز (ووجدانية الأفعال تنفي أن يكون ثم اختراع لكل ما سوى مولانا جل وعز في فعل من الأفعال بل جميعها كانت حادثة قد علمها العجز الضعوري الدائم عن إيجاد أثر ما

في الذات وذلك بأن توجد ذات أخرى مثل ذاته فيلزم أن يصدق أنه له مماثلة لذاته في معنى اللام ويصح بقاؤه على حاله ويراد بالذات الحقيقة أي فيلزم أن يصدق حينئذ أنه له مماثلة في حقيقته ووقع به الرد على المجرب (قوله أو في صفاته) أي أو يكون له مماثل في صفاته بأن يكون هناك ذات حادثة مماثلة له في صفة من صفاته وأشار بهذا الحكم المنفصل في الصفات - ولا يقال هذا ليس داخلا تحت عبارة النصف لأن صفات جمع فلم يحكم بالإستحالة أن يكون هناك من مماثله في ثلاث صفات أو أكثر لاستحالة من مماثله في صفة أو صفتين - لانا نقول إضافة صفات للضمير تفيد العموم لكل فرد فقوله يستحيل أن يكون له مماثل في صفاته في قوة قولنا يستحيل أن يكون له مماثل في أي صفة من صفاته - وبقي على النصف الحكم المتصل في الصفات بأن يكون له صفات متماثلة كقدرتين الخ ويمكن أخذ من قوله بأن يكون مركبا في ذاته أي تركيبا منظورا فيه لذاته أعمن أن يكون التركيب في نفس الذات أو في صفاتها كذا قيل وأنت خير بأنه قد علم عاصر أن الحكم للمتصل بعبارة عن التقدير الحاصل من اتصال شيئين فأكثر كالتقدير الحاصل من اجتماع أجزاء السربيد التركيب وجعل الصفتين كلمتين مثلا كما متصلا فيه تسمح إذ لا مقدار حاصل منها لاستحالة اتصالهما وإلا لكان الصفات العشرية كما متصلا وهو باطل لوجوب ثبوت العشر من صفة والحال أن الوجدانية نفت الحكم المتصل فالظاهر أن الحكم للمتصل لا يصبو في الصفات كذا قرره شيخنا قدس (قوله أو يكون معه في الوجود مؤثر) وقع به الرد على الطبايعين والفلاسفة والقدرية (قوله تنفي التركيب) أراد به التركب أو في الكلام حذف مضاف أي تنفي أثر التركيب (قوله أي قائما بالذات) في هذا التعبير فلاقة إذ حيث قام كل من العلمين بالذات فاعتبار أحدهما ثانيا أي زائدا على الآخر تحكم فالأولى أن يقول فيستحيل أن يكون لولانا علما أو يكون علم مماثل لعلمه قائما بغيره وبعدها فكلما الشارح في شأن المماثلة في الصفات شاملة الحكم المتصل والمنفصل فيها الحق ما قاله في المتن حيث أدخل وحدة الصفات مع نفي الحكم المتصل في الذات حيث قال أو يكون له مماثل في ذاته أوصافه قد علم على أن الصفة لا يتصور فيها الحكم المتصل حقيقة إذ الاتصال في الصفة والمعنى محال (قوله التي لانهاية لها) أي في الواقع وإن كان المولى يعلمها تفصيلا (قوله بلم واحد) أي بخلاف العلم القائم بالخلق فانه متعدد بتمدد المعلومات على ما اختاره المصنف واختاره غيره أن التام بالخلق علم واحد متعلق بمعلومات متعددة (قوله لا عدد له) أي لاتعددية فهو نفي الحكم المتصل فيه وقوله ولاتاني له أي بحيث تكون ذات لها علم كعلم الله فهو نفي الحكم المتصل فيه (قوله اختراع) أي إيجاد لكل ماسوى الله في فعل من الأفعال فالتنفي إنما هو مشاركة المولى في إيجاد الأفعال وهذا لا ينافي أن الفعل ينسب للعبد من حيث الكسب وهو خلق قدرة العبد بالمقدور أي مقارنتها في الوجود للفعل المكسوب فالعبد إذا أراد فلا خلق فيه قدرة وخلق ذلك الفعل المراد متقارنين في الوجود فافتقرت لهما في الوجود هو الكسب وإعما قلنا إن المقارنة بحسب الوجود للاحتراز عن التعلق فان القدرة سابقة على الفعل في الاحتل فملت من هذا أن القدرة الحادثة عرض مقارن للفعل لا موجود قبله وأن إرادة العبد للفعل سبب في إيجاد الله الفعل والقدرة معا وعلمت أن مقارنة القدرة للفعل تسمى كسبا وقد يطلق الكسب على المكسوب وهو الحركات المقارنة للقدرة وعلمت أن الفعل ينسب لله إيجادا والعبد كسبا (قوله الضعوري) أي المدرك بالضرورة والسبدهة (قوله وما ينسب منها) أي من الآثار لغيره تعالى كصفة التأثير للسبب في قولهم السبب يؤثر بطريقه وكافي قوله تعالى - فتيسر سببا - فقد أسند إشارة السطح للرياح وقوله تعالى - فزادهم إيمانا - فأسند زيادة الإيمان للآيات (قوله مؤثر) أي بأنه

ومولانا جل وعز هو المنفرد باختراعها وحده بلا واسطة وما ينسب منها إلى غيره عز وجل على وجه يظهر منه التأثير فهو مؤثر والله سبحانه وتعالى الوهيق

من قبيل المجاز العقلي حيث أسند الفعل إلى سببه وهذا لا يتأق أن المؤثر حقيقة هو الله تعالى (قوله العجز) هو صفة وجودية قائمة بالماز لا يتأق معها إيجاد ولا إعدام فينبه و بين القدرة تقابل الضدين لأشهما معنيان وجوديان وهذا مذهب الجمهور ووجهه بما في الشاهد من أن في الزمن معنى لا يوجد في المنوع من الفعل مع اشتراكهما في عدم التمكن من الفعل وقال أبو هاشم الجبائي والنخعيان في فلسفة العجز عدم القدرة عما ينشأ أنه أن يكون قادراً فالعمود لا يتأق له عاجز وعلى هذا القول فالتقابل بين القدرة والعجز من تقابل العدم وللملكة وعليه فليس في الزمن صفة محققة تضاد القدرة بل الفرق بينهما وبين المنوع من الفعل أن الزمن ليس بقادر والمنوع قادر ثم إنه على القول الثاني لا يتعلق لأنه وصف عدسي وأما على أنه وصف وجودي يضاد القدرة فقال الأشعري إنهما يتعلقان بالموجود كالقدرة لأن تعلق الصفة الموجودة بالمعوم خيال فالزمن مثلاً عاجز عن التقعود لاعن القيام أي أن عجزه يتعلق بالتقعود الموجود بمعنى أنه صفة أوجبت له التقعود الموجود ولم تتعلق بالقيام لعدم وردة السعد وغيره بأنه مكابرة لأن العجز على تقدير كونه وجودياً وإن لم يقع عليه دليل فلا مانع من تعلقه بكل من الوجود والمعوم كالعلم والإرادة فتحصل أن الحق أن العجز وجودي ويتعلق بالموجود ولعدمه فالعجز قائم بالزمن تعلق بكل من القيام والتقعود بمعنى أنه صفة أوجبت له التقعود ومنعته من القيام ولأجل كون العجز يتعلق بالأميرين لا بالموجود فقط أطبق العلماء على أن عجز البناء للتحدين عن معارضة القرآن إنهما عن الاتيان بمثله لاعن السكوت وترك المعارضة (قوله عن يمكن ما) أي عن يمكن أي يمكن كان سواء كان جرماً أو عرضاً أو غيرها فقولها ما نمت لممكن مفيد لمعومه ثم إن النسخة التي فيها عن ممكن مازاهرة وفي نسخة على ممكن ما واعتضت بأن مادة العجز تنمى على لا على . وأجيب عنها بأن على بمعنى عن وأنه ضمن المعجز معنى سلب القدرة وتكون على متعلقة بالقدرة بناء على المذهب الكوفي من جواز نيابة بعض حروف الجر عن بعض والمذهب البصري من عدم الجواز وارنكاب التضمن في مازاهرة النيابة بأن يصمن الفعل معنى يليق بالحرف وفي قوله عن يمكن إعلام بأن العجز إنهما يتعلقان بماتعلق به القدرة وهو الممكنات وحيثاً فلا يوصف المولى بالعجز لأجل عدم تعلق قدرته بالواجبات كذاته وصفاته والمستحيلات كوله أو شريك لأن الواجبات والمستحيلات ليستا متعلقين بالعجز (قوله إذ لو اختصت الخ) حاصله أن قدرة المولى لو اختصت ببعض الممكنات دون بعض لا تقفرت إلى محض اختصاصها ببعض الممكنات محال فثبت تعلقه بها لكن افتقارها إلى محض محال إذ لو افتقرت إلى محض لكنت حادثة لكن كونها حادثة محال فما أدى إليه وهو افتقارها لخصص محال فما أدى إليه وهو اختصاصها ببعض الممكنات محال فثبت تعلقه بها وهو عدم الاختصاص الذي هو تعلقها بجميع الممكنات وهو المطلوب . إذ اعلمت هذا تعلم أن الشارح قد حذف الاستثنائية من الدليل الأول ومقتضى الشرطية من الدليل الثاني المستدل به على الاستثنائية المحذوفة وقوله وهو محال إشارة للاستثنائية في الثاني وإنما كان حدوثها محالاً لما يلزم عليه من حدوثه تعالى لأن المتصف بالحوادث لا يكون سابقاً عليها ومالا يسبقها حادث مثلاً . إن قلت لانسب للالزمة في قوله لو اختصت ببعض الممكنات لا تقفرت إلى محض لم لا يجوز تعلقها بالجميع لكن منع منه مانع . قلت المانع إن كان معاداً الصفة لم عدها وعدم التقدم محال وإن كان غير معاد لها فلا أثر له ولا يمنع من تعلقها بالجميع وأيضاً التعلق قدسي يستحيل أن يمنع منه مانع لأن ما بالقدرة لا يتخلف والمانع في حقنا إنما منع وجود الصفة لتعدها بالنسبة إلينا لا تعلقها (قوله الواجب للقدرة) أي بالدليل المتقدم (قوله لاستحالة اجتماع الضدين) أي هما القدرة والعجز . إن قلت إن القدرة على تقدير اتصافه بالعجز عن ممكن متعلقة بشئ غير الشئ الذي تعلق به العجز وهذا لا يوجب اجتماع الضدين . قلت الملة

(ص) وكذا يستحيل  
عليه العجز عن ممكن ما  
(ش) قد عرفت أن  
قدرته تبارك وتعالى  
واحدة عامة التعلق  
بجميع الممكنات إذ لو  
اختصت ببعضها دون  
بعض لا تقفرت إلى  
مخصص فتكون حادثة  
وهو محال على مولانا  
تبارك وتعالى فلو  
اتصف تعالى بالعجز  
عن ممكن ما لا تنفي  
المعوم الواجب للقدرة  
بل ويلزم عليه نفي  
القدرة أصلاً لاستحالة  
اجتماع الضدين

في تعلق القدرة بالممكنات الامكان وحيث قد تعلق بكل شيء يمكن نشوب العجز عن يمكن يلزم عليه اجتماع العجز والقدرة وإذ اثبت العجز ارضعت القدرة. والحاصل أن هذا المجوز عنه يمكن وكل يمكن تعلق به القدرة ينتج هذا المجوز عنه مقدور عليه وهذا يلزم عليه اجتماع القدرة وضدها (قوله) وإيجاد شيء من العالم عطف على العجز أي ويستحيل عليه العجز وإيجاد شيء وفي الكلام حذف أو مع ما عطف أي أو إعدامه بدل عليه ما ذكره سابقا من عموم تعلق الإرادة وكان المناسب ليكون للقيام مقام عدا ضد الصفات أن يقول وكرهاته أي عدم قصد لكنه عبر بمقابل إشارة إلى أن وقوع فرد واحد مثلا من أفراد العالم دون إرادته ينافي إرادته العامة التعلق لأن خروج فرد منها ينفي العموم وأخرى خروج جميع العالم عن إرادته ولأجل التصريح بإبطال مذهب المعتزلة القائلين إنه تعالى لا يريد من الممكنات الشرور والقباح ككفر الكافر وعصيان العاصي بل هي واقعة بغير إرادة الله تعالى (قوله مع كراهته) الضمير لله والضمير في قوله لوجوده يعود على الشيء أي يستحيل على الله إيجاد شيء مع كراهته تعالى لذلك الشيء (قوله أي عدم إرادته له) إنما يفسر الكراهة بما ذكره من أن التفسير من وظائف الشراح لا للتون لأجل أن يحتجز من الكراهة الشرعية التي هي من أقسام الحكم الشرعي وهي طلب الكف عن الفعل طلبا جازما أو غير جازم لأنها يصح أن تجتمع مع الإيجاد فيوجد الله الفعل مع كونه كرهه أي نهى عنه شرعا كما أضل الله كثيرا من الخلق مع نهيه لهم عن ذلك الضلال وادفع ما يقال إن الكراهة إنما تقابل الإرادة إذا كانت بمعنى الليل والشهوة فيقال اشتهى فلان كذا وكرهه والإرادة بهذا المعنى إنما تكون في حق الحوادث وأما في حق الله فهي بمعنى التقصد وهي بهذا المعنى لا تقابلها الكراهة. وحاصل الدفع أن الراد بالكراهة عدم الإرادة لا بفض الشيء. والحاصل أن الكراهة عقلية وشرعية والعقلية قسبان عدم إرادة الشيء و بفض الشيء وعدم الليل فالأولى هي التي يستحيل وجود الفعل معها بخلاف الثانية ففسر الصنف الكراهة بذلك التفسير لبيان أن المراد بها العقلية لا الشرعية ودفعاً لتوهم أن المراد بها البغض للشيء. وإعرا بين الكراهتين عمومًا وخصوصًا من وجه فيجتمعان في كفر المؤمن فأن المولى كرهه كراهة عقلية أي ليرده وكرهه كراهة شرعية بأن طلب من المؤمن أن يكف عن الكفر طلبا جازما وتنفرد الكراهة العقلية في إيمان الكافر فأن المولى قد كرهه كراهة عقلية أي ليرده ولم يكرهه كراهة شرعية بل أمره وتنفرد الكراهة الشرعية في كفر الكافر لأنه تعالى نهاه عنه ووقع بإرادته وقوعه بإرادته بدل على أنه تعالى لم يكرهه كراهة عقلية ودل قوله أي عدم إرادته على أن التقابل بين الإرادة والكراهة تقابل العدم والمملكة لأنه فسر الكراهة بعدم الإرادة. إن قلت لا يتعين ما ذكره إلا لو قال المصنف أي عدم إرادته لما من شأنه أن يراد كراهته في تعريف العدم والمملكة. قلت لما فرض ذلك في العالم الذي هو ممكن لم يحتاج لذلك القديم هنا شأنه أن يراد لا مكانه كذا قيل وفيه أن هذا الشرط معتبر من جهة المعنى لا من جهة النطق فكما صحت فيه المملكة وقابلها عدم كان التقابل تقابل عدم ومملكة وليس من شرط ذلك أن يقال في التقابل عدم كذا عما من شأنه كذا لأن كونه من شأنه أن يقتل كذا معتبر من حيث المعنى لا من حيث النطق على أن هذا الشرط إنما اعتبر بالنسبة للموصوف لا بالنسبة للمتعلق (قوله أو مع الجهول أو الغفلة) عطف على قوله مع كراهته أي إيجاد شئ من الكائنات حال كون ذلك الإيجاد هو الجهول أو الغفلة أو النقص قيل إن الجهول أعم من الغفلة وذلك لأنك إذا تركت الشيء الذي تعرفه حقرا لم عندهك فإن زال من القوة المدركة فقط مع بقائه في الحافظة قيل لذلك الزوال غفلة وسهو وأما الجهول فهو أعم فيقال لزوال الشيء من المدركة فقط ولزواله من المدركة والحافظة وأما النسيان فهو خاص بزواله منها ماعا للجهول أهم من كل من النسيان ومن الغفلة المرادفة للسهو والنسيان مابين للغفلة والسهو وقيل إن الغفلة أعم

(ص) وإيجاد شيء  
من العالم مع كراهته  
لوجوده أي عدم  
إرادته له تعالى أو مع  
الجهول أو الغفلة

من الدهول فالدهول هو النية من الشيء بعد سبق شعوره به والنية أعم فهي النية من الشيء سبق  
الشعور به أولا وقيل إنها مترادفتان . فإن قلت للدول والنية لهما من أضاف الازادة لمن أضاف  
العلم كالجمل والظن والوهم والى من أضافها الإيجاد بطريق العلم أو بالطبع لكونهما بينان الاختيار  
وكذلك الكراهة العقلية . قلت إن الازادة في جانب المولى بمعنى القصد لا بمعنى الليل والشهوة كفاي حق  
الحوادث ولا شك أن الازادة بمعنى القصد مستلزمة للعلم والعلم لازم لها والدول والنية منانين لذلك  
اللازم وكل مانق اللازم نافي للزوم والصنف مراده بالصد هنا كل مناف فمثل ما كان بواسطة كذا  
كذا في السكاني وظاهره أن الدهول والنية لا يتانان الازادة إلا بواسطة العلم وفيه نظر بل هانفان  
لها بلا واسطة لأنه لا قصد مع الدول والنية فهما منانان لها وإن كانا أيضا منانين للعلم ولا منع في  
منافاة شيء لأشياء . فإن قلت حيث جعلنا الدول والنية منانين للازادة بسبب منافتهما للعلم اللازم  
لها كان مقتضاه أن يجعل الجمل وما في معناه من كل ما كان منافيا للعلم كالظن والوهم من أضاف الازادة  
أيضا للصنف لم يجعل ذلك من أضافها . قلت ما ذكرته مسل لكن لما كان الجمل وما في معناه يقابل  
العلم لغة وشرعا حتى إنه لا يذ كر في مقابله غيره من الدول والنية خص الجمل وما في معناه بمنافاة العلم  
نظرا للغة والشرع وأما الدول والنية فكثيرا ما يابلان بالقصد الذي هو الازادة فلذا خصا بمقابلتها  
(قوله أو بالتعليل أو بالطبع) عطف على قوله مع كراهته كالذي قبله أي لإيجاد شيئا من العالم بالتعليل  
أي حالة كونه متبسا بالتعليل أو بالطبع أو بسبب التعليل أي بسبب كونه علة أو طبيعة فالباء للابسة  
أو السببية . إن قلت تفسير الكراهة بعدم الازادة يوجب صدقها على الدول والنية والتعليل والطبع  
إذ الإيجاد مع كل واحد من هذه الأربعة غير مراد وحيث في كلامه تكرار من قبيل عطف الخاص  
على العام . قلت المقصود ذكر الواجبات والاستيعالات على وجه التفصيل ولو استغنى فيها بذكر العام عن  
الخاص لكان ذلك زيدا للجمل بكثير من القائد لأن إدخال الجزئيات تحت الكليات عسر (قوله قد  
عرفت أن حقيقة الازادة هي القصد إلى تخصيص الجائر) أي الأمر الجائر أي الممكن ببعض ما يجوز  
عليه وفيه أن الذي قسمه في الازادة أنها صفة تؤثر في اختصاص أحد طرفي الممكن ولم يعلم ما قدمه أنها  
القصد على أن القصد ليس له إلا تعلق تنجزى قديم والازادة لها ثلاثة تعلقات كأم وحيث لا يظهر  
تفسيرها بالقصد (قوله وقد تقرر الخ) حاصله أنه قد تقرر أن إرادته تعالى عامة التعلق بجميع الممكنات  
سواء كانت خيرا أو شرا وهذا يستلزم استحالة وقوع شيء من الممكنات ككفر أبي جهل من غير أن ير يد  
المولى وقوع ذلك الممكن وحيث فكفر أبي جهل إنما وقع بإرادته إذ لو وقع بغير إرادته لم تكن إرادته  
عامة التعلق والفرض أنها عامة التعلق وهذا أي استحالة وقوع كفر أبي جهل بغير إرادته المتقضى وقوعه  
بإرادته ينق إرادته تعالى لإيمانه إذ لو أراد لإيمانه مع كونه أراد كفره لاجتماع الضدين الإيمان والكفر  
وهو باطل فتقول الشرح لوقع ذلك الشيء أليفه العهد الذي كرى أي ذلك الشيء المستحيل وقوعه من  
غير إرادته وقوله وذلك أي استحالة وقوع شيء منها بغير إرادته المتقضى أن وقوع جميع الأشياء بإرادته  
وقوله وإلا أي وإلا لو أراد صد ذلك الواقع لاجتماع الخ هذا حاصل كلامه وفيه نوع مضاربة لأن أول  
كلامه وهو قوله وذلك ينق الخ يقتضى أن المانع من تعاقب الازادة بصد الواقع استحالة وقوع شيء بغير  
إرادته وآخر كلامه وهو قوله وإلا لاجتماع الضدان يقتضى أن المانع من تعلق الازادة بصد الواقع اجتماع  
الضدين والمولى عليه الأخير وبذلك فاعلم أن للازادة تعلقين أحدهما عام وهو قبولها لأن يتخصص  
بها كل ممكن خيرا أو شرا والثاني خاص وهو تخصيص كل ممكن بالحالة التي هو عليها من ثبوت أو عدمه وإن  
صح في العقل أن يكون على خلافه والأول هو التعلق الصاوى والثاني هو التمييزي إذ تقرر هذا فاعلم

أو بالتعليل أو بالطبع

(ش) قد عرفت أن

**حقيقة الازادة هي****القصد إلى تخصيص****الجائر ببعض ما يجوز****عليه وقد تقرر أن****إرادته تعالى عامة****التعلق بجميع الممكنات****فيستلزم أن يستحيل****وقوع شيء منها بغير****إرادته تعالى لوقوع****ذلك الشيء وذلك ينق****إرادته تعالى لصد ذلك****الواقع وإلا لاجتماع****الضدان**

أن إرادته تسمى على وجه القبول والصلاحي لا ينفك عن إرادته بل ينفك على وجه القبول والصلاحي وإلا لم ينفك  
 عموم تعليلها لإرادته تنجز الشيء بمعنى تخصيصه وتنجز إيجابه بالقدرة على إرادته لتلك الوقائع فوقع  
 كثر أن يجل بإرادته ينفك إرادته لا يمانه من حيث التعلق بالتنجيز لا بالصلاحي وحينئذ فعموم التعلق  
 إنما هو باعتبار الصلاحي وأما التنجيز فهو خاص بالواقع وإرادة الشيء إنما تمنع إرادته منه بالنسبة  
 للتنجيز لا للصلاحي فصدر كلام الشارح ناظر فيه للصلاحي وآخره وهو قوله وذلك ينفك الخ ناظر فيه  
 للتنجيز فأدفع ما قال إن أول كلامه يعارض آخره لأن مقتضى كون إرادة الشيء تمنع إرادته منه يقتضي  
 أن الإرادة غير عاتمة للتعلق وقد ذكر أولا أنها عاتمة للتعلق فأتى قوله (قوله و ينفك) أي استحالة وقوع شيء من  
 الممكنات بغير إرادته وقوله أيضا أي كافي في إرادته لتلك الوقائع (قوله لأنهما منافيان للصدق الخ) أي فلا توصف  
 بهما وقع شيء من الممكنات كان واقعا بغير إرادته وقد علمت أن وقوع شيء منها بغير إرادته محال لوجوب عموم  
 تعليلها بجميع الممكنات (قوله و ينفك) أي استحالة وقوع شيء من الممكنات بغير إرادته وقوله أيضا أي كافي  
 إرادته لتلك الوقائع وأصافه بالهول والنفقة (قوله علة لوجود شيء الخ) أي حركة الأصبع المؤثرة في حركة  
 الحاتم فالفلسفة يقولون إن المولى كحركة اليد أثر في العالم كآثاره في حركة الحاتم (قوله أو مؤثرة فيه  
 بالطبع) المراد بالطبع هنا الحقيقة كافي تأثير التاربح تاربا في تأثيره في الأرواح في الأمراض ونحو ذلك .  
 واعلم أن التأثير بالثبات إن توقف على وجود شرط وانتفاء مانع فيقال له تأثير بالطبع وإن لم يتوقف على  
 ذلك فهو التأثير بالهالك أي (قوله وذلك) أي كون الممكن قديما ينافي الخ (قوله لأن التصديق لإيجاد  
 الموجود محال) علة لقوله ينافي وفيه أنه عيب لأعمال والمحال إنما هو إيجاد الحاصل وقوله إذ هو أي إيجاد  
 الموجود من باب تحصيل الحاصل وهو محال ولا يصح عود الضمير للتصديق إلى إيجاد الموجود لأن هذا ليس  
 من تحصيل الحاصل فإن قمر مضاف صرح أي من باب طلب تحصيل الحاصل (قوله ولهذا) أي ولأجل  
 وجوب اقتران العلة بالمعلول والطبيعة بالمطبوع قالوا يقدم العالم لتلازم تخلف المعلول عن علته ويحتمل أن  
 الإشارة ترجع لمنافاة التعليل والطبيع للإرادة أي لأجل ذلك قالوا يقدم العالم لتلازم من حدونه أن يكون  
 مرادا (قوله للملحدة) أي الزائعين عن طريق الصواب (قوله من الفلاسفة) بيان للحدثة أو أن من  
 للتبعض والأول أنسب بالواقع (قوله إنما هو على طريق إسناد المعلول إلى العلة) أي لأنهم قالوا واجب  
 الوجود لا يكون إلا واحدا من جميع الوجود لا تصديقه والواحد من كل وجه إنما يشأ عنه بطريق العلة واحد  
 وذلك الذي نشأ عن المولى بطريق العلة عموم العقل الأول ثم إن هذا العقل له جهة إمكان من حيث إن الغير  
 أثر فيه وجهة وجوب من حيث إنه لا أول له لكون علته كذلك فنشأ عنه من الجهة الأولى بطريق التعليل  
 ذلك أول ونشأ عنه من الجهة الثانية بطريق العلة عقل ثان مدبر للعقل الأول ثم إن العقل الثاني له جهتان  
 أيضا فنشأ عنها عقل ثالث وذلك ثان وهكذا إلى ذلك القمر فتكملت العقول عشرة والأفلاك تسعة  
 والعقل المباشر المدبر للعقل القمر فيض الكون والفساد على ما تحت ذلك ذلك من العناصر  
 وأنواعها قديمة وأثر فيها بالتعليل وأشخاصها حادثة (قوله قالوا يقدم العالم الخ) اعلم أن الفلاسفة  
 يقولون العالم إما مجردات وأما ديات فالمجردات منها ما هو قديم كالعقول العشرة والنفس الفلكية ومنها  
 ما هو حادث كالنفس البشرية . وأما الماديات فالفلكيات قديمة بعبادتها وصورها وأعراضها من  
 الشكل واللون والضوء ونوع حركتها . وأما شخص الحركة حادث . وأما العناصر فآثارها قديمة  
 بالنوع أي أنواعها قديمة وأفرادها حادثة والمراد بتقديم القدم الزماني لا الذاتي كإيناء فيما تقدم عند  
 تقسيمهم القدم لذاتي وزماني والحادث كذلك (قوله ونشأ عنهم الله جميع الصفات) يحتمل  
 أن يكون مستأفا وهو ظاهر ويحتمل ارتباطه بما قبله وهو استناد العالم له تعالى على جهة التعليل

و يشق أصافه تعالى  
 بالهول والنفقة لأنهما  
 منافيان للصدق الذي  
 هو معنى الإرادة و ينفك  
 أيضا أن تكون الذات  
 العلية علة لوجود شيء  
 من الممكنات أو مؤثرة  
 فيه بالطبع لأنه يلزم  
 عليه قدم ذلك الممكن  
 لوجوب اقتران العلة  
 بمعلولها والطبيعة  
 بمطبوعها وذلك ينافي  
 إرادة وجود ذلك  
 الممكن القديم لأن  
 التصديق إلى إيجاد  
 الموجود محال إذ هو  
 من باب تحصيل  
 الحاصل ولهذا لما  
 اعتقدت للحدثة من  
 الفلاسفة أهلهم الله  
 تعالى أن استناد العالم  
 إليه تعالى إنما هو على  
 طريق استناد المعلول  
 إلى العلة قالوا يقدم العالم  
 ونشأ عنهم الله جميع  
 الصفات الواجبة لمولاتنا  
 جل وعز من القدرة  
 والإرادة وغيرها .



وهو مشكل لأن استناد العالم له تعالى على وجه التعليل إنما يقتضي في صفة التأثير أعنى القدرة والارادة لتأثيرهما الإيجاب اللاتى وأما العلم وغيره مما ليس للتأثير فالتعليل لا يستلزم فيه، نعم غير القدرة والارادة مما ليس من صفات التأثير فهو لموس آخر وهو أن الشيء يتكرر بشكر صفاته فلا نكاح له صفات الزم تكرار القديم والقديم يجب عدم التكرار فيه ويمكن الجواب بأن يقال قوله ونفوا جميع الصفات من باب الحكم على المجموع لا على كل فرد. وإعز أن الذى نفيه الفلاسفة الصفات الوجودية وأما السلبية فيقولون بها. إن قلت هذا الكلام يقتضى أن الفلاسفة لا يثبتون العلم وهو مخالف لما اشتهر من قولهم إن اللوى يعلم الكليات ولم يعلم الجزئيات. قلت لا مخالفة وذلك لأن قدماء الفلاسفة ينفون العلم ويقولون إن واجب الوجود موجب والموجب لا يحتاج في تأثيره إلى شعور بأثره كإقتضاء ذات الشمس الإضاءة عند من يعتقد أن ذاتها علة لذلك ولا يحتاج لشعور وأما آخرهم كفلاسفة الاسلام الذين حققوا ادعاءهم باظهار الاسلام كابن سينا والفارابى ونفازهم فيثبتون علمه بالكليات دون الجزئيات لتبهرها فيخير العلم بها والواجب لا يتغير ولأن الجزئى تنطبع صورته في النفس والصورة مركبة ولا ينطبع المركب إلا في مركب والواجب لذاته غير مركب (قوله وذلك) أى في الصفات كقوله. فان قلت للتعزلة ينفون العلماني والراجع عدم كفرهم فما الفرق بينهما. قلت للتعزلة إنما ينفون زيادة العلماني على الذات مع اعترافهم بثبوت أحكامها وهي المعنوية بخلاف الفلاسفة فانهم ينفون العلماني وأحكامها فيلزمهم ثبوت أعدادها فالتعزلة يقولون إنه عالم بذاته والفلاسفة يقولون إنه لا علم له أصلا بالآليات ولا زائدا عليها وهذه المقالة وهي نفية الصفات إحدى المقالات الثلاث التي كفرت بها الفلاسفة والثانية في اللحد الجسماني وإثبات اللحد الروحاني والثالثة أن النبوة مكتسبة وزاد بعضهم رابعة وهي إنكارهم تعلق علم الله بالجزئيات وأراد بالفلاسفة كل من كان على عقائدهم الفاسدة بمن كان قبل الاسلام أو بعده (قوله ولهذا) أى لأجل عدم التوقف في الأول والتوقف في الثاني (قوله مع الحاتم) أى مع تحريك الحاتم حركة الأصبع علة في حركة الحاتم وهما متقاربان هذا على ما يقولون. ونحن نقول كل من الحركتين مخلوق لله ولا يضر تلازمهما عقلا ألا ترى أن الجوهر والعرض متلازمان عقلا وكل منهما مخلوق لله (قوله التي هي فيه) نعت للحاتم والضمير الأول للحاتم والثاني للأصبع أى مع الحاتم التي هي أى الحاتم في الأصبع وأنه نعت للأصبع فالضمير الأول له والثاني للحاتم أى الأصبع التي هي في الحاتم وذلك لاطلاق لفظ فيه على كل من الأصبع والحاتم والأصبع تذكر وتؤنث كايصح. تأتيث الحاتم بتأويله بالحلية والأصل في المعنى أن الأصبع في الحاتم ويقال الحاتم في الأصبع كيقال الفلاسفة في الرأس وهو مجاز متعارف (قوله كاحراق النار) الذى يستفاد من كلام السكتاني حيث فسر الطبع بالحقيقة أن الطبيعة النار المحرقة وأن للطبوع هو إحراق الحطب أى إن النار المحرقة أثرت في الحطب الاحراق بذاتها (قوله وهذا) أى الفرق الذى ذكرناه بين الابداع بالعلة والابحد بالطبع من التوقف في الطبيعة وعدمه في العلة في حق الحادث إن قدرنا جواز كونه علة أو طبيعة وإلا فالفاعل الحقيقي هو الله (قوله لزوم قدم الفعل) أى تقدم العلة والطبيعة (قوله فيها) أى في حالة ما لو كان فاعلا بالتعليل وحالة ما لو كان فاعلا بالطبع (قوله واقتران الفعل) عطف على قدم الفعل من عطف العلة على المألولى أى لزوم قدم الفعل لاقتران الفعل بوجوده تعالى حين إذ كان فاعلا بالعلة أو بالطبع (قوله أما على التعليل) أى أما اقتران الفعل بوجوده تعالى على أنه علة في الفعل فظاهر لأن الابداع بالعلة لا يتوقف على شيء أصلا (قوله وأما على الطبع) أى وأما اقتران الفعل بوجوده تعالى على أنه فاعل بطبعه فلائنه لا يصح أن يكون في الأزل مانع وجودى منع من مقارنة الفعل لوجوده تعالى وأنه لخلال المانع وجد الفعل (قوله ولا لازم) أى والإلصاح أن يكون في الأزل مانع منع من مقارنة الفعل

وذلك كحصر أصح  
والفرق بين الابداع  
على طريق العلة والابداع  
على طريق الطبع وان  
كانا مشتركين في عدم  
الاختيار (إن الابداع  
بطريق العلة لا يتوقف  
على وجود شرط ولا  
اتقاء مانع والابداع  
بطريق الطبع يتوقف  
على ذلك ولهذا يلزم  
اقتران العلة بعملها  
كتحرك الأصبع مع  
الحاتم التي هي فيه مثلا  
ولا يلزم اقتران الطبيعة  
بمطبوعها كاحراق  
النار مع الحطب لأنه  
قد لا يحترق بالنار  
لوجود مانع وهو البلب  
فيتمتلا وتختلف شرط  
كعدم مساحة النار له  
وهذا في حق الحادث  
أما البارى جل وعز  
فلا كان فاعله بالتعليل  
أو بالطبع لزوم قدم الفعل  
فيهما معا لوجوب قدمه  
تعالى واقتران الفعل  
حينئذ بوجوده تعالى  
أما على التعليل فظاهر  
وأما على الطبع فلا  
يصح أن يكون ثم مانع  
ولا لازم أن يوجد

الفعل أبداً لأن ذلك  
المانع لا يكون إلا قديماً  
والقديم لا يتعلم أبداً  
ولا يصح تأخير الشرط  
لما يلزم عليه من  
التسلسل فلهذا قلنا فينا  
سبق إنه يلزم على تقدير  
التعليل أو الطبع في  
حقه تعالى قدم المحال  
أو المطبوع وقد قام  
البرهان على وجوب  
الحدوث لكل ماسواه  
تعالى وعلى وجود  
القدم والبقاء له جل  
وعزّ تمين أنه تعالى  
فاعل بمحض الاختيار  
وبطل من ذهب  
الفلاسفة والطبايعين  
أذلم الله تعالى وأخلى  
منهم الأرض .  
والحاصل أن أقسام  
الفاعل بحسب التقدير  
العقلي ثلاثة **فاعل**  
**بالاختيار** وهو الذي  
يتأتى منه الفعل والترك  
**وقال بالتعليل** وهو  
الذي يتأتى منه الفعل  
دون الترك ولا يتوقف  
فعله على وجود شرط  
ولا انتفاء مانع **وقال**  
**بالطبع** وهو الذي  
يتأتى منه الفعل دون  
الترك ويتوقف فعله على  
وجود الشرط وانتفاء  
المانع وهذه الأقسام

لوجوده تعالى لزماً أن لا يوجد الفعل أصلاً في الأزول ولا في الازال (قوله لأن ذلك المانع الخ) أي لأن  
ذلك الذي منعه من مقارنة الفعل المطبوع الذي هو العالم لوجود طبيعته لا يكون مانعاً إلا إذا كان موجوداً  
مع الطبيعة في الأزول (قوله والقديم لا يتعلم أبداً) وحينئذ يطل القول بأن عدم مقارنة الفعل المطبوع  
لوجوده تعالى لأجل وجود مانع (قوله ولا يصح تأخير الشرط) أي ولا يصح أن يقال إن الفعل المطبوع  
وهو العالم تأخر عن وجوده تعالى لتخلف شرط في الأزول فلما حصل الشرط فيها لازال حصل الفعل  
والمراد بتأخير الشرط تخلفه وعدم وجوده في الأزول (قوله لما يلزم عليه من التسلسل) يعني أو عدم  
القديم وهو للمانع في كلامه قصور ويان ذلك أنه لو توقف تأثير الطبيعة القديمة على شرط ولم يقارن  
الفعل المطبوع لطبيعته لعدم ذلك الشرط في الأزول فلما وجد الشرط فيها لازال وجد الفعل فنقول  
انعدام ذلك الشرط في الأزول إما لمانع أو لفقد شرط آخر لا يصح أن يكون المانع لأنه حينئذ قديم فلا توجد  
العوالم إلا إذا وجد الشرط ولا يوجد الشرط إلا إذا زال ذلك المانع فيزعم عدم القديم وإن كان انعدام ذلك  
الشرط لتخلف شرط آخر فتخلف ذلك الشرط الآخر لا يصح أن يكون المانع لما سبق فيكون لتخلف شرط  
تخلف شرط ثالث وتخلف هذا الشرط الثالث لا يصح أن يكون لمانع لما سبق فيكون لتخلف شرط  
رابع وهكذا كل شرط انعدم فأندم له انعدام شرطه وهلم جرا فحيث وجدت العوالم فوجدوا  
وجود تأثير الطبيعة ولا يوجد تأثير الطبيعة إلا بوجود الشروط جميعها التي كان تخلف كل واحد منها  
لتخلف الآخر فيقع بوجود العوالم التسلسل لوجود شروط لا نهاية لها والتسلسل محال فما أدى إليه  
وهو أن عدم مقارنة الفعل المطبوع لوجوده تعالى لفقد شرط باطل (قوله فلهذا) أي لأجل ما ذكرناه من  
بطلان عدم المقارنة لوجود مانع أو فقد شرط (قوله بحسب التقدير العقلي) أي لا بحسب الواقع إذا وقع أن  
الفاعل واحد وهو الفاعل المختار (قوله وهو الذي يتأتى منه الفعل والترك) أي وذلك كالكتاب بالنسبة  
لكتابته والتحرك غير الرتش بالنسبة لحركته عند القدرى لا عند السنى القائل بعدم تأثير القدرة  
الحادثة في الأفعال المقارنة لها ودخل في الفاعل بالاختيار من يقول إن الفاعل يؤثر بقوة يودعها في  
الأسباب من حيث إن موضع القوة فاعل بالاختيار وجه ابن دهاق من قسم التأثير بالطبيعة نظراً الذي  
التوة فالتأثير بالطبيعة عنده قسبان لأن الطبيعة كالنار مثلاً مؤثرة بذاتها إما بذاتها أو بقوة فيها والحاصل أنه  
إن اعتبر معنى القوة دخل في الفاعل المختار وإن اعتبره القوة كان من التأثير بالطبيعة (قوله ولا يتوقف  
فعله الخ) أي كما يقول الفيلسوف في حركة اليد مع حركة المفتاح فإنه يستحيل أن يمنع من حركة المفتاح أو الحاتم  
الساكنين في اليد عند حركتهما مانع (قوله وفاعل بالطبع) أي بطبيعته وذاته وذلك كما يقول الطبايعي إن  
النار تؤثر بطبيعتها بذاتها في إحراق الحطب والأدوية تؤثر بذاتها النفع في الأمراض لكن تأثير النار  
والأدوية في الإحراق والنفع يتوقف على وجود شرط وانتفاء مانع كالقرب ونفى البلى في النار ولم يذكروا  
في هذا القسم السبب بأن يقولوا إن تأثير الطبيعة يتوقف على وجود سبب وشرط وانتفاء مانع لأن  
السبب عندهم نفس الطبيعة فليس عندهم سبب خارج لتأثيرها إذاً لو كان هناك سبب خارج لتأثيرها لم يكن  
التأثير ذاتياً لها والفرض أنها عندهم تؤثر بذاتها (قوله وهذه الأقسام الثلاثة كلها موجودة عند الفلاسفة)  
فصية أنهم يقولون بوجود الفاعل بالاختيار وهو مناف لما قلناه من أن الفلاسفة يستدلون العالم إليه  
تعالى على طريق إسناد المحال إلى العلة . وقد يجب أن مراده أن الأقسام الثلاثة موجودة عند الفلاسفة  
بالنسبة للخلق لا بالنسبة للحق فالفاعل من الخلق إما فاعل بالاختيار كالكتاب وإما فاعل بالغة حركة اليد  
وإما فاعل بالطبع كالنار وأما الحق فهو فاعل بالتعليل فقط عندهم قبحهم الله (قوله ولم يوجد منها) أي  
من الأقسام الثلاثة (قوله عند المؤمنين) أي منهم ومعترليهم فهم يوافقونا على أنه لا فاعل إلا للموجد

الثلاثة كلها موجودة عند الفلاسفة والطبايعين ولم يوجد منها عند المؤمنين إلا واحد وهو الموجد بالاختيار ثم هو بالاختيار

خاص بواحد وهو

مولانا جل وعز إذ

لا يوجد سواه تبارك

وعالي وتعالى

التعليق في عبارات

أهل السنة فليس

مرادهم به إلا ثبوت

التلازم بين أمر وأمر

إما عقلا أو شرعا من

غير تأثير العلة في معلولها

ألمة فأعترف ذلك ولا

تفتقر بظواهر العبارات

فتلك مع المالكين

وإنما فسرنا الكراهة

بعدم الإرادة لتحترز

بذلك من الكراهة

التي هي من أقسام

الحكم الشرعي وهي

طلب الكف عن الفعل

طلباً غير جازم فتلك

يسمح أن تجتمع مع

الإيجاد فيوجد الله تعالى

الفعل مع كراهته أي

نهي عنه كما أضل الله

كثيراً من الخلق مع

نهيهم لهم عن ذلك

الضلال أما الكراهة

بمعنى عدم إرادة الله

تعالى الفعل فيستحيل

اجتماعها مع الإيجاد إذ

يستحيل أن يقع في

ملك مولانا عز وجل

ما لا يريد وقوعه فتنبه

لهذه الشككة العجيبة

في ذلك بالقييد الذي

قيدها به الكراهة في

بالاختيار لكهم قسموه إلى قديم وهو مانع العالم وإلى حادث وهو العبد لأنه عندهم يخلق أضالته  
الاختيارية بعينه الحادثة ولم يفكروا بهذا القول لأنهم يقولون إن قدرته التي أوجد بها الفعل مخلوقة  
فهو وأما أهل السنة فيقولون الفاعل المختار ليس إلا الولي سبحانه وتعالى وإلى هذا قال الشارح بعد  
ثم هو خاص بواحد وهو الله لاخراج بعض ما دخل فيها قبله وهو مذهب أهل الاعتزال أي ثم بعد  
اتفاقنا مع المعتزلة على أنه ليس إلا فاعل بالاختيار نفارهم في أنه محص بالمولى فقط دون العبد . فان  
قلت إن للمعتزلة يقولون بالتوكل وهو أن يوجب فعل لقائه فعلا آخر فيقولون إن العبد خلق حركة  
أصبه وتوكل منها حركة الخاتم فرجع كلامهم إلى أن حركة الأصبع علة لحركة الخاتم وحينئذ فهم  
يقولون بالفاعل بالعلة . وأجيب بأن مرادهم أن العبد فاعل بالاختيار للحركتين غاية الأمر أن إحداها  
مباشرة والأخرى بواسطة وليس مرادهم ما رجع إليه كلامهم وانظر قول الشارح ولم يوجد عند  
اللومنين إلا واحد مع أن جماعة من المحققين كالنضر والسعد والسيد قالوا إن إسناد صفاته تعالى لأنه  
بالإيجاد أي إن ذاته تعالى أثرت في صفاته بطريق العلة فالصفات عندهم ممكنة لذاتها وواجبة لغيرها  
وقالوا إن تأثيره في الصفات بطريق الإيجاد مستثنى من إطلاقه أنه سبحانه فاعل بالاختيار فعندهم  
لا واجب بالذات إلا الذات وهذا القول لم يرضه المصنف ولا غيره من المحققين وشعوا على التائين .  
والحق أن صفاته تعالى واجبة لذاتها مثل ذاته وأنه تعالى فاعل بالاختيار فقط ولم يؤثر بالعلة في شيء . ولعل  
هذا القول لما كان ساقطاً عن الاعتبار صار كأنه لم يقل به أحد من اللومنين (قوله لا يوجد سواه) أي  
والعبد إنما هو كاسب بفعله خيراً كان أو شراً وسيأتي تحقيق ذلك في برهان الوجدانية (قوله فليس مرادهم  
به إلا ثبوت التلازم بين أمر وأمر) أي فلا تتوهم من قولهم النار علة للاحراق مثلاً أن النار مؤثر في الاحراق  
بل مرادهم أنهما متلازمان في العادة وقد تتخلف وكذا قولهم العلة في تعلق القدرة بالممكنات الممكنات ليس  
معناه أن الامكان أثر في تعلق القدرة بالممكنات بل المراد أنهما متلازمان عقلاً متى وجد الامكان في شيء  
تعلقت به القدرة . وإن اتنى الامكان عن شيء اتنى تعلق القدرة به وكذا قولهم العلة في وجوب النية في  
الوضوء كونه عبادة ليس المراد أن الكون عبادة أثر في وجوب النية بل المراد أنهما متلازمان شرعاً  
(قوله فتلك) أي الكراهة الشرعية (قوله لهذه الشككة) أي وهي تفسير الكراهة بعدم الإرادة لأجل  
التحرز عن الكراهة الشرعية . والنكسة مأخوذة من النكس وهو الحفر في الأرض يعود مثلاً فيؤثر  
فيها وقد تطاق النكسة على الأمر الصحيح كما هنا لأن الإنسان عند ما يتدبر أمراً دقيقاً ويفكر فيه  
يحفر في الأرض وهو لا يشعر بتقسيمه الشيء الصحيح بالنكسة من باب تسمية الشيء باسم مجاروه وهو مجاز  
متعارف (قوله في هذا التقييد) أي الحاصلة بهذا التقييد وكان الأولى أن يعبر بالتفسير بدل التقييد  
وقوله في أصل العقيدة الإضافية بانية (قوله الجهل) أي سواء كان بسيطاً وهو عدم العلم بالشيء عما من  
شأنه العلم به وذلك بأن لا يدرك الشيء أصلاً لا على ماهو به ولا على خلاف ماهو به أو مركباً وهو إدراك الشيء  
على خلاف ماهو عليه في الواقع والتقابل بين العلم والجهل البسيط من تقابل العدم والمملكة وأما التقابل  
بين العلم والجهل المركب فهو من تقابل الضدين لأنهما أمران وجوديان يستحيل اجتماعهما في محل واحد  
وبينهما غاية الخلاف والجهل يقال بالاشتراك على الأمرين وإنما هموا الثاني مركباً لاستزمامه لجهاين  
وهما الجهل بالشيء أي عدم إدراكه والجهل بأنه جاهل مثلاً اعتقاد الفلاسفة قدم العالم جهل مركب  
متنازم لجهاين عدم إدراكهم لما ثبت للعالم في الواقع والجهلهم بأنهم جاهلون لذلك أي غفلون  
في اعتقادهم وإذا علمت أن المراد بالتركب الاستزمام عندك ما يقال كل مركب لا بد له من أجزاء  
يتركب منها والجهل المركب لا يصح تركبه من بسيطين لأنه وجودي والبسيط عدمي والوجودي لا يتركب

أصل العقيدة والله تعالى التوفيق (ص) وكذا يستحيل عليه تعالى الجهل (وما في معناه

من العدمي ولا من مركبين لتركب الشيء من نفسه ولا من بسيط ومركب لتركب الشيء من نفسه ومن غيره  
ولأن التركب من الوجودي والعدمي عدى مع أن الجهل للركب وجودي لاعدمي فتأمل (قوله بملوم)  
أى بشئ شأنه أن يعلم وقوله مايحتمل أن تكون اسمية فمنا لمعلوم أى معلوم أى معلوم كان سواء  
كان كثيرا أو قليلا ويحتمل أن تكون حرفا زائدا للتأكيد وقوله بملوم يحتمل تعلقه بالجهل  
لكنه يلزم عليه التفضل بين المصدر ومعموه بالمعطوف وهو قوله وما فى معناه ويحتمل أن يكون  
متعلقا بالضمير العائد على الجهل من قوله وما فى معناه بناء على مذهب الكوفيين وابن جنى والرامى  
والفارسي من جواز إعمال ضمير المصدر في الظرف والجار والمجرور لأن الضمير لما عاد على ما يصلح  
التعلق به صحح التعلق به (قوله واللوت) هو عند أهل السنة صفة وجودية قائمة بالهيت يمكن رؤيتها  
تتمتع انصافه بالإدراك وعلى هذا فالتقابل بين الحياة واللوت من تقابل الضدين وبطل لما قاله أهل السنة  
قوله تعالى - الذى خلق اللوت والحياة - والحلق إنما يتعلق بالوجودي . وقيل إن اللوت عدم  
الحياة عما شأنه أن يكون حيا وعلى هذا فالتقابل بين اللوت والحياة من تقابل العدم والملكية .  
وأجابوا عن الآية بأن المراد بالحلق التقدير وهو يتعلق بالوجودي والعدمي أو فى الكلام حذف  
مضاف أى خلق أسباب اللوت . وقيل إن اللوت عدم الحياة مطلقا فالجناد بوصف بالموت على هذا  
القول دون القولين الأولين وعلى هذا القول فالتقابل بين الموت والحياة تقابل النقيضين . فان قلت  
كان الأولى على قياس ما تقدم أن يقول والموت وما فى معناه أى من الجمادات لمناظرتها للحياة مثل منافاة  
الموت لما . قلت ما ذكرته مسلم لكن لما لم يصرح أحد من المجسمة بكونه جمادا لم يحتج للتفيه  
عليه . فان قلت لم ينقل عن المجسمة أيضا وصفه بالموت ولا بالجهل فيلزم على ما ذكرت أن لا يثبت عليها  
كلم يثبت على ما أورد عليه . والجواب أنه وإن لم ينقل عنهم وصفه بالموت ولا بالجهل إلا أنهم قالوا بما لا يأتى  
ذلك عادة وهو كونه تعالى جسما حيا . ومن صفات الجسم الحي قبول الجهل والموت فثبت المصنف على  
استحالة ذلك عليه تعالى (قوله والصمم) هو صفة وجودية تمنع من السمع . والعنى صفة وجودية  
تمنع من الإحساس عند أهل السنة وعند المعتزلة الصمم عدم السمع عما شأنه السمع والعنى عدم  
البصر عما شأنه أن يكون بصيرا فالتقابل بين السمع والصمم تقابل الضدين على مذهب أهل  
السنة وتقابل العدم والملكية على المعتزلة وكذا يقال فى التقابل بين العنى والبصر (قوله والبكم)  
هو صفة وجودية تسمى بالخرس تمنع من الكلام عند أهل السنة فالتقابل بينه وبين الكلام تقابل  
الضدين وعند المعتزلة عدم الكلام عما شأنه الكلام فالتقابل بينه وبين الكلام تقابل العدم  
والملكية (قوله وكون العلم نظريا) أى لأن العلم النظرى ما توقف على دليل فيقتضى سبق الجهل وإلا كان  
تحصيل حاصل وهو محال (قوله ونحو ذلك) أى من السهو والنفقة والفشيان والسكر والجنون وكون  
العلم ضروريا بمعنى مقارنه ضرر أوجاهة كعلمنا بأننا جوعنا لأن هذا المعنى يستحيل عليه تعالى  
لاستحالة الضرر والحاجة عليه تعالى فالضرورى بهذا المعنى حادث ومن لوازمه القيام بذات حادثه  
وعلم الله قديم . ومن لوازم الوصف القديم قيامه بذات قديمة وتنافى اللوازم يدل على تنافى المزومات  
وحينئذ فالعلم الضرورى بهذا المعنى متنافى لعل الله . وأما الضرورى بمعنى ما يحصل بغير نظر فإن  
هذا وإن كان محييا فى نفسه لكن لا يجوز إطلاقه شرعا لما يوحى اللفظ من الضرر والحاجة  
فاطلاق الضرورى على علمه تعالى بالمعنى الأول ممنوع لفظا ومعنى وإطلاقه عليه بالمعنى الثانى ممنوع لفظا  
لامعنى (قوله وإنما كان) أى ما ذكر (قوله حسب) أى مثل منافاة الجهل له . إن قلت منافاة العلم  
للجهل المركب على وجه التضاد وليس كل الأمور المذكورة كذلك . قلت إنه إنما يعبر بالمنافاة ولهى أهم

بمعلوم ما والموت  
والصمم والبكم والعنى  
(ش) مراده بما فى معنى  
الجهل الظن والشك  
والوهم والفسان  
والتوهم وكون العلم  
نظريا ونحو ذلك .  
وبالجملة فالمراد به كل  
ما شارك الجهل فى  
مضادته للعلم وإنما  
كان فى معنى الجهل  
لمناظرتها العلم حسب  
منافاة الجهل له

(قوله والمراد بالصمم والصمى الخ) اعلم أن الصمم حقيقين حقيقة عامة وحقيقة خاصة حقيقة العامة عدم السمع بسبب وجود آفة تمنعه وهذا المعنى محال في حق الله وجازئ في حقنا وحقيقته الخاصة بالله غيبة موجود ما من الموجودات عن صفة السمع بحيث لا تملق بذلك الوجود وكذا المعنى حقيقته العامة عدم البصر بسبب وجود آفة تمنع منه والخاصة بالله غيبة موجود عن صفة البصر إذا علمت هذا فقول الشارح والمراد بالصمم والمعنى في هذا الموضوع أى مقام الاستحالة على الله احترازاً من الصمم والمعنى في حق الحوات فانها ماعبرة عن عدم السمع والبصر بالكيفية لوجود آفة فقط وأما عدم السمع والبصر لغلبة موجود فلا يقال له صمم ولا معنى بالنسبة لهم . والحاصل أن المراد بالصمم والمعنى في مقام الاستحالة على الله ما يشملهما بالحق العام والخاص بالله تعالى (قوله بوجود ماينافيهما) يحتمل أن تكون الباء للسمية أى بسبب وجود ماينافيهما أى بسبب وجود الآفة وهى الصفة الوجودية للنافية لهذا وهذا الإنافي ما سبق من أن الصمم والمعنى وجوديان عند أهل السنة لأن عدم اللقيد يطلق على الوجودى ويحتمل أنها للتصوير أى عدم السمع والبصر المصور ذلك عدم بوجود الصفة النافية لهما (قوله أو غيبة الخ) هو إما بالرفع عطفاً على عدم أو بالجر عطفاً على وجود وعلى كل من الاحتمالين فقد أشار المصنف إلى أن ضد الصفة ما كان منافياً لها سواء كان منافياً لها من حيث ذاتها أو كان منافياً لها من حيث تعلقها وقاعدة العجز عن يمكن ما ضداً للقدرة والجهل بمعلوم ضداً للعلم وغيبة معلوم ما ضداً للسمع والبصر وذلك لأجل ما يجب لها من عموم التعلق إذ لو لم يجب العموم لما حصلت النفيات كفى الشاهد إذ تعلق قدرتنا بشئ وتجزع عن آخروهم شيئاً ونجهل آخرو ذلك قيد ذلك بقوله هنا كاقدم (قوله عدم الكلام أصلاً بوجود آفة تمنع من وجوده) أى بسبب وجود الصفة الوجودية للسان من وجوده وهى الحرس أو للصور بوجود آفة تمنع قاله إما للسمية أو للتصوير وعلى كل حال لا يعارض ما تقدم لنا من أن التقابل بين الكلام والبكم من تقابل الضدين عند أهل السنة أما على الثاني فظاهر وأما على الأول فلأن عدم اللقيد قد يبطونه على الأمر الوجودى . واعلم أن عندنا بكاً وسكوتاً وكل منهما لسانى ونشأنى فالسكوت للسانى ترك الكلام مع القدرة عليه والبكم للسانى ترك الكلام لضعف القدرة عليه بل مع العجز عنه وأما البكم النفسانى فهو ترك الكلام النفسى عجزاً وأما تركه مع القدرة فكسوت نفسانى أما السكوت للسانى فأمره ظاهر وأما النفسانى فيتأتى فيما إذا كان الشخص نائمًا أو مستيقظاً ولم يجز على قلبه شيئاً والبكم للسانى يتأتى فيما إذا قام به آفة تمنع من التطقن وأما النفسانى فيتأتى فيما إذا قام به مرض منعه من إجراء شئ على قلبه إذا علمت ذلك فاعلم أن المراد هنا بالبكم البكم النفسانى لأنه هو الضاد لكلامه تعالى النفسانى الذى هو صفة أزلية قائمة بذاته (قوله وفى معناه السكوت) أى وفى معنى البكم النفسانى السكوت النفسانى (قوله وفى معناه كونه بالحرف والصوت) أى وفى معنى البكم كونه بحروف وأصوات ثم إن كونه بحروف وأصوات لإنافي الكلام فى الشاهد لكنه بنافيه فى الغائب فقله وفى معناه كونه بالحرف والصوت يحتمل أن المراد بكونه فى معناه أنه مثله فى منافاة الكلام وذلك لأن الكلام إذا كان بحروف وأصوات كان حادثاً والحادث لا يقوم إلا بمحدث وكلامه تعالى قديم لا يقوم إلا بقديم والتنافى فى اللوازم يدل على التنافى فى اللزومات ويحتمل أن المراد بكونه فى معنى البكم أنه مثله فى الاستحالة لافى الضدية أى المناقاة وكأنه قال كاستحالة إصافه تعالى بالبكم يستحيل كون كلامه بحروف وأصوات والضدية للأول دون الثانى لكن فى هذا خروج عما المصنف فى صدره من الأضداد (قوله إذ الكلام الخ) الكلام مبتدأ أخرجه قوله هو بالنسبة الخ وقوله الأعلى نعم لقام (قوله إذ فيه) أى الكلام الذى بحروف وأصوات (قوله ويستلزم) عطف على يجب ووجه الاستلزام أن الكلام الذى بحروف وأصوات يجب له عدم الحادث

والمراد بالصمم والمعنى  
فى هذا الموضوع عدم  
السمع والبصر أصلاً  
بوجود ماينافيهما أو  
غيبة موجود ما من  
الموجودات عن صفى  
السمع والبصر لما  
سبق من وجوب  
تعلقهما بكل موجود  
والمراد بالبكم عدم  
الكلام أصلاً بوجود  
آفة تمنع من وجوده  
وفى معناه السكوت وفى  
معناه كونه بالحرف  
والصوت إذ الكلام  
الذى يكون بالحروف  
والأصوات ولو بلغ  
غاية البلاغة والفصاحة  
وكان كلاً بالنسبة إلى  
الحوادث الناقصة فهو  
بالنسبة إلى مقام  
الألوهية الأعلى نقيسة  
عظيمة إذ فيه  
ردئتان : إحداها  
ردئية لعدم الذى يجب  
لحروف والأصوات  
سابقاً لاحقا ويستلزم  
حصول من تصف به  
وأى نقيسة أعظم من

شمية الحدوث اللازمة رتبة الافتقار على العلوم والثانية رتبة السك الذي هو لازم للحروف والأصوات لأنه لما استحال اجتماع حرفين في آن واحد فضلا عن الكلمتين فضلا عن الكلامين تبك للتكلم بالحرف والصوت واحتبس عن أن يدل على معلومات له في آن واحد بصفة الكلام المركب من الحروف والأصوات فلو كان كلام مولانا تعالى بالحروف والأصوات لزم زيادة على رتبة الحدوث اتصافه سبحانه وتعالى عن ذلك بالحسبة التي هي أصل البك عن الدلالة على معلوماته التي لا نهاية لها بصفة الكلام بل يلزم الحسبة عن الدلالة به (١٤٤) في آن واحد على معومين له فأكثر فقد ظهر لك بهذا أن الكلام الذي يكون

بالحروف والأصوات وما في معناه من كلامنا النفسى ملازمان لعنى البك فيد تحيل اتصاف مولانا جل وعز بمثلهما وأن الواصف لمولانا جل وعز بذلك مستند إلى أن مثل ذلك في حقنا كال ينسب عنا رتبة البك وقد وصفه تعالى بنقصة عظيمة تعالى عنها علوا كبيرا ونظيره في ذلك نظير من عرف بأن نهيق الجبر وأصواتها كال في حقها وكذا نباح الكلاب كال في حقها فيستل عن كلام ملك من الملوك لم يسمع قط كلامه فقال هو مثل نهيق الجبر ونباح الكلاب معتقدا أن ذلك الصوت منهما لما كان كالا يمنع من اتصافهما برتبة البك لزم أن اتصاف الملك بمثل هذا كال في حقه

والكلام صفة لذات ملازم لها ومن المعلوم أنه يلزم من حدوث أحد التلازمين حدوث الآخر (قوله) نقصة الحدوث) الإضافة بيانية (قوله) رتبة الافتقار) الرتبة قطعة جبل تعمل في عتق الدابة وإضافة رتبة للافتقار من إضافة المشبه به لشيء ووجه الشبه الزوم في كل (قوله) والثانية رتبة البك) وهذه الرتبة هي النسبة لما للكلام بسدده (قوله) لأنه لما استحال الخ) الضمير للحال والثاني (قوله) واحتبس) عطف تفسير على قوله تبك (قوله) أصل السك) الإضافة بيانية إذا الحسبة هي البك (قوله) عن الدلالة) متعلق بالحسبة وقوله بصفة الكلام متعلق بالدلالة (قوله) لا يلزم الخ) إضراب اتقالي فيه معنى الأول وزيادة (قوله) لعنى البك) الإضافة بيانية (قوله) بهنهما) أي بمثل كلامنا الذي يحرف وصوت وبمثل كلامنا النفسى (قوله) وأن الواصف) عطف على قوله إن الكلام الذي يكون بالحروف والأصوات وقوله بذلك أي بالكلام الذي يحرف وصوت (قوله) رتبة البك) الإضافة بيانية وحاصله أنه إذا قيل الكلام بالحروف والأصوات كال في حقنا زال البك به فليكن الولي متصفا به ليكون كالا في حقه فيقال في رده أنه يلزم على اتصافه بذلك نقصة الحدوث تعالى ويلزم عليه نقصة عدم دلالة على معلومات في آن واحد ولا يلزم من كونه كالا في حق الحادث كونه كالافي حق الله (قوله) ونظيره الخ) حاصله أن من قال إن كون كلام الله بحروف وأصوات كال في حقه كأنه كال في حقنا نظير من قال نهيق الجبر كال في حقها لأنه ينسب عنها رتبة البك فستل عن صفة كلام ملك عظيم لم يسمع كلامه فقال كلامه كنهيق الجبر فكما أن نهيق الجبر كال في حقها فليكن كالا في حقه فانه يستحق العقوبة من الملك لأنه قد استنقصه ووصفه بالبك بالنسبة للنوع الانساني وإن لم يكن البك حاصلا عند نهيق بالنسبة للجبر (قوله) ولا شك أن كلامنا الخ) حاصله أن نباح الكلاب ونهيق الجبر وإن كان كالافي حقهما لثمة رتبة البك عنهما لكن إذا نسبت لكلام البلاء تجده نقصا وكذلك إذا نسبت الكلام النصيح لكلام الله القديم تجده نقصا لكن هذا النقص أشد من النقص الحاصل من نسبة نهيق الجبر ونباح الكلاب للكلام البليغ (قوله) أدنى بما لا حصر له أي أدنى مراتب لا حصر لها بألف أو ألفين ولا يبر ذلك من العدد (قوله) إذ الحوادث الخ) علة لقوله أدنى أي وإنما كان نسبة الكلام البليغ لكلام الله أدنى من نسبة نهيق الجبر ونباح الكلاب لكلام البلاء لأن الحوادث كلها مستوية بالنظر لذاتها والتفاضل بينها إنما جاء من قيام بعض الصفات ببعضها دون بعض فاعالم والجاهل مستويان بالنظر لذاتهما والتفاضل بينهما إنما جاء من قيام صفة العلم بأحدهما وقيام الجهل بالآخر ومن الجائر أن يقوم بالجاهل مقام العالم فإذا كان الجاهل ناقصا بالنسبة للعالم مع استوائهما بالنظر لذاتهما لزم من ذلك نقصان الحادث عن القديم نقصا لا حد له إلا لا اشتراك بينهما ولا مناسبة والحاصل أنه إذا حصل النقص في الحوادث مع الاشتراك فليكن النقص لا حصر له في الحادث مع القديم الذي لا مشاركة بينه وبينه ولا مناسبة

ينسب عنه رتبة البك ومن المعلوم ضرورة أن الواصف للملك بمثل هذا قد استنقصه غاية

(قوله) الاستنقص ووصفه بأقبح أنواع البك بالنسبة إلى نوعه الانساني وإن لم يكن بكما بالنسبة إلى نوع الجبر ونوع الكلاب ولا شك أن كلامنا وإن بلغ الغاية في البلاغة والحسن بالنسبة إلى كلام الله أدنى بما لا حصر له من نهيق الجبر ونباح الكلاب بالنسبة إلى أفصح كلام وأعذب إذ الحوادث كلها لا تفاضل بينها لقواتها بل ما يقوم ببعضها من صفة نقص أو كمال يصح أن يقوم بغيرها من سائر ذوات الحوادث ومولانا سبحانه الفاعل بمحض اختياره هو الذي قاوت فيها بينا ونحس منها ما شاء بمشأه من صفة نقص أو كمال

حقيقة النسبة إلى كلام  
الله تعالى العديم المثال  
ولا يستطيع أن يسمع  
كلام الخلق حتى تطول  
به المدة ونسبه الله  
ما ذاق من لذة ذلك  
الاستماع لكلامه تعالى  
وقد نقل ابن عطاء الله  
رضي الله تعالى عنه عن  
صكين الدين الأسمر  
وكان من الأدبال أنه  
رأى في منامه حورا  
فكلمته فبقي نحو  
شهرين أو ثلاثة أشهر  
لا يستطيع أن يسمع  
كلاما إلا نفاقاً. فانظر  
هذا الأمر كيف صار  
كلام الناس بالنسبة  
إلى كلام الحور الذي  
هو من جنس كلامهم  
أدنى وأقبح من صوت  
الحجر ونباح الكلاب  
بالنسبة إلى كلام الناس  
إذ لا نجد من يتقأأ  
بسباع صوت الحجر  
ونباح الكلاب ولو  
معهم إر معاف أصعب  
كلام وأعذب فكيف  
يكون نسبة كلام الخلق

إلى كلام الله سبحانه وتعالى الذي جل عن المثل في ذاته وصفاته وأفعاله تبارك وتعالى وباقي الصفات المعنوية واضحة من هذه (ش) حتى أنك إذا عرفت كون ضد القدرة العامة العجز عن تمكن الصفة المعنوية اللازمة للقدرة وهي كونه تعالى قادرا على جميع الممكنات كونه عاجزا عن تمكن ما و ضحاها ضد الصفة المعنوية اللازمة لها وبالله التوفيق (ص)

( ١٩ - دسوق )

والحاصل أن الجائر بالنسبة إليه تعالى هو فضل كل ما قضى العقل بإمكانه وأما الجائر بالنسبة لغيره فيطلق على ما لم يؤمر بفعله ولا يتركه وعلى ما ليس بمنهى عنه (قوله فضل كل ممكن أوتركه) اعترض بأن الممكن مرادف للجائر في اصطلاح المتكلمين فكانته قال وأما الجائر في حقه تعالى فضل كل جائر أوتركه وقد أخذ الجائر في تعريفه وأخذ التعريف موجب للدور . وأجيب بأنه ليس المراد تعريف الجائر حتى يرد ما ذكر بل المقصود هنا ضبط الجائر بما يعرف به كل فرد من أفرادها لا بيان حقيقته لأن بيان حقيقته قد تقدمت فبين المؤلف أن الجائر الذي عرفنا حقيقته أولا هو فضل كل ممكن أوتركه ومحمّل أن يكون في الكلام حذف أي وأما الجائر فضابطه فعل كل ممكن أوتركه ولا يحصر بعدد كما انحصر غيره من الأقسام سلطنا أنه تعريف فيقال المراد بالممكن ذاته أي الجواهر والأعراض بقطع النظر عن الوصف العنواني أي وصفها بالإمكان كما قالوا في تعريف العلم إنه معرفة للعلوم على ما هو عليه أي معرفة الذات بقطع النظر عن وصفها بالماووية . بقي شيء آخر وهو أن ما اقتضاه عموم كلام المصنف من أن الجائر في حقه تعالى فعل كل ممكن واضح على طريقته من أن الصفات واجبة الوجود لذاتها وأما على طريقة الفخر والسعد من أنها ممكنة لذاتها واجبة لما ليس عنينا ولا غيرها وهو الثبات العلية كاسم فالإطلاق غير ظاهر لأن الصفات على هذا ممكنة ومع هذا فهي مستندة إليه على طريق الإيجاب لا الجواز (قوله أوتركه) فيه أن الترك فعل لأنه الكسف عن الشيء فلاحاجة لذكره . وأجيب بأن الترك وإن كان فعلا عند الأصوليين لكن المصنف جمع بينهما نظرا لما هو للتعرف من مقابلة الفعل بالترك وإطلاق الترك على عدم الفعل (قوله هو فعل كل ممكن) أي فعل كل ما قضى العقل بإمكانه أي باستواء طريقه الوجود والعدم سواء كان خيرا أو شرا كان فعلا اختياريا لا لبعده أملا (قوله فيدخل في ذلك) أي في الممكن أو في ضابط الجائر المذكور (قوله الثواب والعقاب) أي إثابة الطائع وعقاب العاصي وخص هذه بالذكر دون غيرها للتحلاف الذي فيها بين أهل السنة والمعتزلة فالمعتزلة يقولون بوجود ذلك بناء منهم على أصلهم الفاسد من أن الحسن ماحسنه العقل والقيح ماقبحه العقل والعقل يستحسن إثابة الطائع وعقاب العاصي وكل ما استحسنة العقل فهو عندهم واجب يتركه سفها موجبا للوم وردة عليهم بما هو مذكور في اللطولات وتقدم بضه وبما يدخل في ضابط الجائر المذكور أيضا خلق الله الرؤية لنا بالنسبة لذاته العلية خلافا للمعتزلة حيث حكموا باستحالتها بناء على أصلهم الفاسد من أن الرؤية إنعائكون بانبعث أشعة من العين تصل بالمرئي وذلك يستلزم أن يكون جسما والباري تعالى ليس بجسم فلا يرى عندهم ويرد ذلك بمنع ما يؤن عليه الاستحالة . وحاصله أنا لانسلم أن الرؤية إنعائكون بانبعث أشعة بل الرؤية معنى يخلق الله في جزء من العين (قوله وبث الأنبياء) أي خلافا للمعتزلة القائلين بوجوده على الله تعالى لاستحسان العقل له وذهبت البراهمة إلى استحالة بعث الرسل وهم قوم كفار والحق ما عليه أهل السنة من أن بعث الرسل جائزة على الله تعالى (قوله والصلاح والأصلح) الصلاح ما قبله فساد والأصلح ما قبله صلاح . لأنه دونه فالاول كتنفذية زيد بدلا عن ضربه والثاني كتنفذيةه لما بدلا عن إعطائه عدسا فرزق الولي لما بدلا عن تعذيبنا بقطع رزقنا جزاء عليه لأوجب وكذلك رزقه زيدا ألف دينار عوضا عن رزقه له دينارا واحدا مثلا جاز عليه لأوجب خلافا للمعتزلة القائلين إنه يجب عليه تعالى أن يضل بكل عبد من عباده ما هو صلاح له وما هو أصلح به أي ما هو صلاح بالنظر لما قبله الفساد وما هو أصلح بالنظر لما قبله الذي هو صلاح فلاننا في وجوبهما معا وبهذا يعلم رد قول بعضهم الواو في قوله والأصلح بمعنى أو وهو تفنن في العبارة لأن بعض المعتزلة يصر بوجود الصلاح وبعضهم بوجود الأصلح (قوله لا يجب من ذلك شيء على الله) أي بالنظر لذات الله فلا ينافي وجوبه لو عده

فضل كل ممكن أوتركه  
(ش) لما فرغ من  
ذكر ما يجب في حقه  
تعالى وما يستحيل  
ذكرها القسم الثالث  
وهو ما يجوز في حقه  
تعالى فذكر أن الجائر  
في حقه تعالى هو فضل  
كل ممكن أوتركه  
فيدخل في ذلك الثواب  
والعقاب وبث الأنبياء  
عليهم الصلاة والسلام  
والصلاح والأصلح  
الخلق لا يجب من  
ذلك شيء على الله  
تعالى



نعالى لا يتخلف أو لا قضاء حكمه وجوده أو متعلق علمه في الأزل بوجوده . والحاصل أنه ليس مراد  
 الأخرى بقوله إنه لا يجب على الله شيء . في الوجوب مطلقا بل المراد في الوجوب باعتباره تعالى وهذا  
 لا ينافي أنه قد يجب عليه باعتبار صفاته كالواجب حكمته شيئا فلا بد منه بمقتضى الحكمة وإن لم يجب  
 باعتبار ذاته وكما هو في الأزل وجوده شيء . فلا بد من وجوده وإلا غلب العلم جهلا وإن لم يكن وجوده واجبا  
 باعتبار ذاته وكذا أخبر بحصول ثواب في المستقبل للطامنين فلا بد من حصوله لئلا يتخلف الوعد وإن  
 لم يكن وجوده واجبا باعتبار ذاته ولا عنصور في ذلك (قوله ولا يستحيل) التسميع عائد على شيء من ذلك  
 لكن على حذف مضاف والتقدير ولا يستحيل تركه أي ترك شيء من ذلك خلافا للعزلة في قولهم باستحالة  
 ترك الثواب للطامنين والعقاب للعاصي وباستحالة ترك بث الأنياء وباستحالة ترك فعل الصالح  
 والأصلح بالنسبة لكل مخلوق (قوله إذ لو وجب الخ) هذا دليل استثنائي استدلى به على عدم وجوب  
 الصلاح والأصلح عليه تعالى . وتوصله لوجوب عليه تعالى فعل الصلاح والأصلح لكل فرد من المخلوق  
 لما وقت عنه في الدنيا وفي الآخرة ولما وقع تكليف بأمر ولا نهى لأنه لا صلاح في المن والتكاليف لكن  
 التالي باطل بالمشاهدة فبطل المقدم وهو وجوب الصلاح والأصلح وثبت جوازها وهو المطلوب . والدليل  
 على أنه لا يجب عليه شيء من الثواب والعقاب وبث الرسل أن تقول لو وجب عليه تعالى شيء لما كان  
 فاعلا مختارا لكن التالي باطل (قوله كما نقوله العزلة) أما البغداديون منهم فأوجبوا ما هو الأصلح في  
 الدين والدنيا وأما البصريون منهم فأوجبوا ما هو الأصلح في الدين فقط قال الدواني ولا ينبغي أن مرادهم  
 الأصلح بالنسبة إلى الشخص لا بالنسبة لكل من حيث هو كل (قوله لما وقت عنه) أي ابتلاه بما يؤمر  
 وقوله لما وقت الخ أي لأن المن والتكاليف ليس فيها صلاح والأصلح وإعاقبها لعاب البدن فلا وجب  
 الصلاح والأصلح لا تنف المنة والتكاليف التي لا صلاح فيها (قوله وذلك باطل بالمشاهدة) أي وعدم  
 وقوع كل من المنة والتكاليف باطل بالمشاهدة لا بتأنيدها شاهد وقوع المنة ووقوع التكاليف هذا كلامه .  
 واعترض بأن وقوع كل منهما غير مشاهد لأن الوقوع أمر اعتباري . وأجيب بأن متعلق الوقوعين  
 وهو المنة والأمر المكلف بها لما كان مشاهدا صار كل من الوقوعين كأنه مشاهد . والحاصل أن  
 مشاهدة كل من الوقوعين بمشاهدة متعلقة فتأمل (قوله وما يقدر الخ) هذا جواب عما أوردته  
 العزلة على الشرطية المتقدمة . وحاصل ما أوردته أن قولكم لو وجب عليه تعالى فعل الصلاح والأصلح  
 لا تنف المنة والتكاليف لأنه لا صلاح فيها هذا ممنوع بل وقوع كل منهما فيه صلاح للعبد وهو الثواب  
 الآخروي . وحاصل الجواب أن ما ذكرتموه من أن وقوع كل منهما فيه صلاح لا يتم إلا لو كان بين وقوع  
 المنة والتكاليف وبين الصلاح الذي هو الثواب لزوم عقلي بحيث يكون حصول الصلاح الذي هو  
 الثواب متوقفا على حصول المنة والتكاليف مع أنه لا يلزم بينهما إذ الولي قادر على إصال الثواب للعبد  
 من غير منة ولا تكليف بدليل أنه في الآخرة يعطي لعباده مراتب ليست في نظير الأعمال الدنيوية لأن المنة  
 والتكاليف فيها صلاح وهو الثواب فتقول ليس هذا لازما في كل العباد ألا ترى أن الكافر المنفرد  
 في الدنيا لا صلاح له في تلك المنة لأن ماله للآخر (قوله من حتم) بإلغاء المهمة أي قضى (قوله أما  
 برهان وجوده تعالى الخ) لما انقضى كلامه على عدل الأقسام الثلاثة (الواجبات) والسجالات والجائزات  
مجردا عن الأملة أتبع ذلك (بذكر الأملة لأجل الارتقاء عن التقليد المختلف في إيمان صاحبه إلى العرفه  
 وهي الجزم المطابق عن دليل التيقن على إيمان صاحبه فقال مجيبا لسؤال مقدر تقديره هذه العقائد  
 فما برهانها أما برهان الخ وأما حرف تفصيل غالبا وتوكيد دائما وقد بين ذلك أي إفادتها للتوكيد  
 سبويه بقوله لأن معناها في قولك أما زيد قائم معهما يكن من شيء فزيد قائم قال شراح كتابه وشيء

ولا يستحيل إذ لو وجب  
 عليه فعل الصلاح  
 والأصلح لخلق كاقوله  
 العزلة لما وقت عنه  
 دنيا ولا أخرى ولما وقع  
 تكليف بأمر ولا نهى  
 وذلك باطل بالمشاهدة  
 وما يقدر من الصالح  
 مع تلك المنة  
 والتكاليف فأنه تعالى  
 قادر على إصال تلك  
 الصالح بدون مشقة  
 أو منة تكليف وأيضا  
 فليست تلك الصالح  
 عامقة لجميع المتحدين  
 والمكثفين للقطع بأن  
 المنة والتكاليف في  
 حق من حتم عليه  
 بالكفر والعباد بالله  
 تعالى تقمة عظيمة  
 ونعريض للهلاك  
 لا يدي نال الله تعالى  
 العافية في ديننا ودنيا  
 وحسن الخاتمة بلا منة  
 ولا مشقة .

(ص) أي برهان  
 وجوده تعالى

علم أريد به الخصوص إذ لم يرد أن يزبد أقوم عند كل شيء من تحرك ورقة أو هو يبرح لأنه يلزم قيامه دائما إذ لا تخلو الدنيا من شيء يقع وإنما الراد الرد على من يظن أن يزبد أبعثه مانع من قيامه بما يظن أنه مانع فأكد التكلم رد ذلك وقال مهما يكن من شيء فظنه مانعا من قيامه فلا يكون مانعا فهو قائم لا محالة ويقتضى في كل مقام ملاق به اه فيقدر على تحمله هنا مهما يكن من شيء فظنه مانعا من دلالة الحدوث على وجود الله فلا يكون مانعا فالحدوث دليل لا محالة وهذا فيه وقاه بما قلناه من التوكيد مع دفع وهم الشيء في كلامه . والبرهان مشتق من البره يسكون الراء وهو القطع تقول برهت العود إذا قطعتة ولا شك أن البرهان قطع ظهر المحاصم . وحقيقته قول مؤلف من مقدمتين يقينيتين لا تاج يقين والقتنات يقينية هي الأوليات والشاهدات والمحسوسات والتواترات والتجربات . وأما الدليل فهو إما عقلي وإما نقلي فالثاني كالكتاب والسنة والاجماع وأما العقلي فهو عند المناطقة قول مؤلف من مقدمتين يستزمان لثامهما قولاً آخر سواء كانت للتقدمتان يقينيتين أو ظنيتين أو إحداها يقينية والأخرى ظنية فالدليل المنطقي أعم من البرهان وأما عند الأصوليين فهو ما احتوى على الموصل للطلوب لا نفس الموصل فالعلم مثلاً دليل على وجود الله لاحتوائه على حجات منها ما يوصل للقصود ومنها ما يوصل للأول كطوله وكشاقته وبساطته وركبه وياضه وسواده والثاني كحدوثه فالعلم دليل من حيث احتواؤه على الموصل للشيء هو الحدوث وكذلك النار دليل على الاحراق لأنها احتوت على الجريمة والشفافية والقوة . وليس جهة من هذه الجهات موصلة للاحراق وإنما الجهة الموصلة له الحرارة إذ بها يعلم الاحراق فالدليل العقلي مركب عند المناطقة ومفرد عند الأصوليين . إذا علمت هذا فقول المصنف هنا وفيها يأتي أما برهان الحرامه بالبرهان مطلق الدليل كان عقلياً كدليل الوجود والقدم والبقاء وبقية الصفات غير السمع والبصر والكلام ولوازمها أو كان نقلياً كدليل هذه السمة الكائن من الكتاب والسنة والاجماع وأنه استعمل البرهان في حقيقته بالنسبة لغير هذه السمة وفي مجازة بالنسبة لها . وأعلم أن العقائد على ثلاثة أقسام : **القسم الأول** ما يتوقف عليه وجود الفعل الممكن الذي من مجلته المجزأة الدالة على صدق الرسل وذلك كالوجود والقيام بالنفس وما بينهما كالقدرة والارادة والعلم والحياة فالفعل متوقف على هذه إذ لا يتأتى إلا بمن كان متصف بهذه الصفات ولا يصح الاستدلال عليها إلا بالدليل العقلي إذ لو استدلل عليها بالدليل المسمى **الزعم** . بيانه أن السمع متوقف على المجزأة وهي متوقفة على هذه الصفات فيكون السمع متوقفاً عليها ولو ثبتت هذه الصفات بالسمع لتوقفت عليه فصار كل منهما متوقفاً على الآخر وهذا دور . **والقسم الثاني** من العقائد ما يرجع لوقوع جائز مثل أحوال القيامة من الجنة والنار والصراف والميزان والحشر والنشر والخوض والثواب والعقاب ورؤى بقائه فهذا لا يستدل على وقوعه إلا بالدليل المسمى إذ غايته ما يصل إليه العقل الجواز لا الوقوع . **والقسم الثالث** من العقائد ما لا يتوقف عليه المعجزة ولا يرجع لوقوع جائز كالسمع والبصر والكلام ولوازمها أي كونه سمعاً وبصيراً ومتكلماً فهذه يصح الاستدلال عليها بالأمرين والأصح منهما الدليل المسمى كما يأتي **وأما الوجدانية** ففيها خلاف قيل إنه لا يستدل عليها إلا بالعقل **لثوق المعجزة على الوجدانية** إذ لو اتفقت لحصل التماثل فينتي الفعل ومن مجلته المعجزة وقيل يصح الاستدلال عليها بالسمع **لأن العقل** قال المصنف في شرح الكبرى وهو رأي أو إخبار من على الوجود ولم يقيد به بالجواب بحيث يقول وأما برهان وجوب وجوده لأجل أن يتوصل للتفصيل فذكر هنا برهان مطلق الوجود المقابل للمسم ثم برهن على وجوبه ببرهان القدم والبقاء لأنها عين وجوب وجوده ولو برهن هنا على وجوب الوجود فان لم يذكر بعد ذلك برهان القدم والبقاء كان مستغنياً بشيء عن غيره وقد ذكر أنه لا يستغنى في هذا

الفرق بعام ولا يلزم إخفاء الوازم وإدراك الجزئيات تحت الكلبيات ولو ذكر برهانهما جدرهان وجوب الوجود كان تكراراً واحداً . والحاصل أنه أثبت أولاً وجوده تعالى للتأني لعمه بهذا البرهان ثم أثبت وجوبه تعالى هو القدم والبقاء برهانه ثم أثبت كونه فاعلاً بالاختيار لا بالتعميل ولا بالطبع يبرهان الإرادة وأثبت كونه ليس من العالم يبرهان علاقته بالحوادث وأما الدليل على كون صانع العالم المتصف بوجود الوجود وبالثبات بالاختيار وبكونه ليس من جملة العالم وبقاى الصفات هو الله تعالى فهو السمع إذ لا تتوقف دلالة المعزة على أن الصانع الذى لا شريك له يسمى الله والعقل لا يدخل له فى التسمية وبيان ذلك أنه إذا ثبت وجود الصانع المنزه عن التقاوص للوصف بالصفات الصحيحة لفصل وأنه واحد لا شريك له وجاءت الرسل للويدة بالمعجزات للتبينة لصدقهم بخبرين أن ذلك الصانع الواحد الذى لا شريك له اسمه الله كان ذلك دليلاً قاطعاً على أن ذلك الصانع اسمه الله فلا يعلم ذلك إلا بعد مجيء الرسل إذ لا يدخل للعقل فى التسمية قوله حدثت العالم قوله كل موجود سوى الله تعالى فيدخل فيه الأجرام والأعراض ولا تدخل صفاته لأنها ليست غيراً وهذا على القول ببنى الأحوال وأما على القول ببنيتها فالعالم كل ثابت سوى الله إذ الثابت أهم من الوجود عندهم ويسمى ما ذكر علماً لأن فيه علامة تميزه عن موجوده فهو مأخوذ من العلامة ولأن من نظريته يحصل له العلم بوجوده للولى سبحانه وتعالى وبما له من الصفات فيكون مأخوذاً من العلم وأما الحدث فهو الوجود للسبوق يعلم وقيل العدم السابق على الحدث إن قلت جعل الحدث دليلاً على وجود الله لا يأتى على قول للناطق من أن الدليل قول مركب من مقمتين يستزمان لثباتهما قول آخر ولا على قول الأصوليين إن الدليل هو ما احتوى على الوصل للقصود والاحتوى على الوصل للقصود إنما هو العالم ، وأما الحدث فهو الوصل للطلب لأنه جهة دلالة لما عرفت أن العالم له جهات توصل للقصود وجهات لا توصل له فهو دليل من حيث احتواؤه على الجهة التى توصل فلو قال فالعالم من حيث حدوثه لكان ظاهراً فى ذلك . وأجيب بأن الصنف ماض على مذهب الأصوليين غاية الأمر أنه أطلق الدليل على وجهه من حيث إنه المقصود منه فهو مجاز من إطلاق اسم للزوم على اللازم وذلك لأن الدليل اسم للعالم أطلقه على لازمه وهو الحدث وأنه ماض على طريقة للناطق وقوله حدثت العالم أى فالمفيد لحدث العالم وذلك المفيد هو التقدمة الصغرى القائلة العالم حدث للضمومة الكبرى المحذوفة القائلة وكل حدث لابد له من محدث فالمنصف أشار للصغرى بقوله حدثت العالم وحذف الكبرى لأنها من الدليل الاستدل به عليها وهو قوله بعد لأنه لو لم يكن له محدث الخ . إن قلت إن المفيد لحدث العالم مقمتة واحدة والدليل المنطقي قول مؤلف من مقمتين كاسم فكيف يكون للصنف ماضياً على طريقة للناطق مع إطلاقه الدليل على مقمتة واحدة . قلت إطلاقه الدليل على المقمتة الواحدة مجاز من باب إطلاق اسم الكل على الجزء . بقى شيء آخر وهو أنه قد وقع خلاف فى جهة احتياج العالم للفاعل فقيل العالم محتاج للفاعل من جهة حدوثه أى وجوده بعد علمه وقيل من جهة إمكانه وتساوى طرفيه فيحتاج لمن يرجع أحدهما على الآخر وقيل من جهة حدوثه وإمكانه كيفية الاستدلال على وجود الصانع على الأول أن يقول العالم حدث وكل حدث لابد له من محدث على الثاني يقول العالم يمكن وكل يمكن لابد له من صانع يرجع أحد طرفيه وعلى الثالث يقول العالم حدث يمكن وكل ما هو كذلك لابد له من صانع فإذا عرفت هذا فقول المنصف حدثت العالم يقتضى الجرى على طريقة الحدوث وقوله بعد ذلك لو لم يكن له محدث لزم ترجيع أحد الأمرين المتساويين كالصرح فى الامكان إذ لا معنى للامكان إلا تساوى الوجود والمعدم فيقتضى الجرى على طريقة الامكان لا الحدوث فيقتضى أول الكلام

حدثت العالم

يخالف آخره **وقد يجب أن قوله أولاً** حدوث العالم فيه حذف الواو مع ما عطف أي حدوث العالم وإمكانه  
 ودليل المحدثون ذكر الامكان بعد وحيث قد المصنف ماض على طريقة ثوب الامكان بالحدث أو يقال  
 قوله حدوث العالم أي القى ما وقع إلا بعد ترجيح أحد الطرفين وذلك هو الامكان ولا معنى للشوب إلا ذلك  
 كذا قيل وقد يقال كلام المصنف ليس فيه تخصيص الأمرين المقامين بتوجدهما مع عدم حق يكون جارياً  
 على طريقة الامكان بل هما شاملان لكل أمرين من المقامات الستة بتوجدهما وعدمه والامكان  
 المخصوص ومقابله والزمان المخصوص ومقابله والجهة المخصوصة ومقابلهو المقدار المخصوص ومقابله والصفة  
 المخصوصة ومقابله وحيث قد قال بهان جار على طريقة الحدث لا على طريقة من ثوب الامكان بالحدث  
 تأمل هذا **واعلم** أننا إذا أردنا إثبات الصانع للعالم ثبتت أولاً حدوث الأعراض بدليل ثم ثبت حدوث  
 الأجرام بدليل ثم بعد إثبات حدوث الأعراض والأجرام بالدليل ثبت أن للعالم ما قاله آيات ثلاثة ونحتاج  
 ثلاثة أدلة فنقول في الدليل الأول **الأعراض متغيرة بالملاحظة وكل متغير حادث ينتج الأعراض حادثه**  
 ثم نقول في الدليل الثاني **الأجرام ملازمة للأعراض الحادثة وكل ملازم الحادث حادث ينتج الأجرام حادثه**  
 ثم بعد أن ثبت حدوث الأعراض والأجرام نقول للعالم من أجرام وأعراض حادث وهذه المقدمة ثبتت  
 بالدليلين المتقدمين وكل حادث لابد له من مانع وهذه الكبرى إما أن تثبت بالدليل استثنائي بأن نقول  
 لو لم يكن للحادث محدث لزم ترجيح أحد الأمرين المتساويين بلاسبب مرجح. بيان للضرورة أن الممكن  
 وجوده مساو لعدمه في نفس الأمر فلو حدث بنفسه بدون محدث كان وجوده مرجحاً على عدمه بدون  
 سبب مرجح لكن التالي وهو ترجيح أحد الأمرين المتساويين تساوي ذاتياً بلاسبب باطل لما فيه من  
 اجتماع الضدين وهما المساواة والرجحان فبطل للقدم وهو لم يكن للحادث محدث وإذا بطل للقدم ثبت  
 نقيضه وهو أن للحادث محدثاً وهو المطلوب أو تثبت بالدليل إقتراي مركب من شرطية وحالية بأن نقول  
 لو وجد الحادث بدون محدث لزم اجتماع الاستواء والرجحان واجتماع الاستواء والرجحان باطل ينتج  
 لو وجد الحادث بدون محدث كان باطلاً. والحاصل أن المقدمة الصغرى من برهان إثبات الصانع لها  
 دليلان كل منهما إقتراي والكبرى إن شئت أثبت بالدليل استثنائي وإن شئت أثبت بالدليل إقتراي وهذا  
 الترتيب هو ما لتركبه الشارح في الشرح وهو طريق الترتيق وأما في المتن فقد ارتكب طريق التثليل  
 فأولاً أقام الدليل على وجود الصانع وأشار لصرفه بقوله حدوث العالم وحذف كبراه ثم أقام الدليل على  
 الكبرى المبنية بقوله لأنه لو لم يكن له محدث الخ ثم أقام الدليل على الصغرى بقوله ودليل حدوث العالم  
 الخ ودليل حدوث الأعراض الخ وقدم دليل الكبرى على دليل الصغرى لقلة الكلام عليه (قوله لأنه)  
 أي الحال والثأن لو لم يكن له أي العالم وقوله محدث أي فاعل وصانع (قوله بل حدث بنفسه) أي مع  
 فرض تساوي حدوثه وعدمه وتساوي جميع الأمور المتقابلة في نفس الأمر فصح ترتيب قوله لزم الخ لأن لزوم  
 اجتماع الاستواء والرجحان إغماضاً من حدوثه بنفسه مع استواء الحادث وعدمه وبقية الأمور المتقابلة  
 في نفس الأمر وبل في كلامه انتقالية من أعم إلى أخص لأن نفي محدث الحادث صادق بما إذا أحدث  
 نفسه وبما إذا كان حدوثه لنفسه بأن كان حدوثه اتفاقياً لأجل نفسه بأن كانت ذاته علة في وجوده فأضرب  
 لتثاني لحقائه دون الأول فإنه ضروري الاستحالة قاله في قول المصنف لنفسه لام التعليل أي بل حدث  
 لأجل ذاته بمعنى أن حدوثه ليس لسبب بل لأجل ذاته (قوله أحد الأمرين) أي وبالمطرق الممكن من  
 وجود وعدم المقدار المخصوص ومقابله والامكان المخصوص ومقابله والصفة المخصوصة ومقابله والجهة  
 المخصوصة ومقابله وقوله المتساويين أي تساوي ذاتياً (قوله وهو محال) أي كون أحد الأمرين  
 المتساويين تساوي ذاتياً مساوياً بالصاحبه بالنظر لما في نفس الأمر رجحاناً عليه بلاسبب محال لما فيه من اجتماع

لا يعلم يمكن له محدث  
 بل حدث بنفسه لزم  
 أن يمكن أحد  
 الأمرين المتساويين  
 مساوياً للصاحبه رجحاناً  
 عليه بلاسبب وهو  
 محال

الصدق وما المساواة والرجحان الستازم لاجتماع التقيضين لأن الرجحان يستلزم لساواة والمساواة تستلزم لارجحان فإذا اجتمع الرجحان والمساواة اجتمع مساواة ولا مساواة ورجحان ولا رجحان وهذا باطل بالضرورة ونظير اجتماع المساواة لطرفي الممكن ورجحان أحدهما على الآخر من غير سبب ميزان اعتدلت كفته ورجحان أحدهما للكلب فرجحان إحدى الكفتين على الأخرى مع فرض تساويهما لا بد له من مرجح وإلا ازم المحذور وهو اجتماع الصدق والرجحان والمساواة . واعلم أن ما ذكره المصنف من أن اللازم على تقدير كون العالم ثلاثاً للكلب اجتماع المساواة والرجحان مبني على أن الوجود والعدم بالنظر للممكن سياتن وهو أحد قولين وقيل إن العلم أولى به لعدم احتياجه لاسب بخلاف الوجود فإنه يحتاج لاسب ولا يحتاج إلى شيء فيه لاسب أولى به بما يحتاج لاسب وعلى هذا القول فاللازم على تقدير حدوث العالم لنفسه ترجيح الرجوح بلا سبب وهو أولى في الاستحالة من ترجيح أحد الأمرين للتساويين بلا سبب ( قوله ودليل حدوث العالم ) أي أجرام العالم بدليل ذكره دليل حدوث الأعراض بعد ذلك وقوله ملازمته للأعراض هذامعنى الدليل ولفظه أن تقول أجرام العالم ملازمة للأعراض الحادثة وكل ملازم الحادث فهو حادث ينتج أجرام العالم حادثة فالمصنف تعرض لمعنى الدليل لا للفظه فقد أشار للصغرى بقوله ملازمته للأعراض الحادثة إذ هو في قوة قولنا أجرام العالم ملازمة للأعراض الحادثة وأشار للكبرى بقوله ملازم الحادث حادث وحذف النتيجة للعلم بها ( قوله ودليل حدوث الأعراض مشاهدة نفيها ) لما كان صغرى الدليل يستدل به على وجود المانع وهي العالم حادث نظرية تتوقف على بيان وكان العالم ذات وصفات بين حدوث الثبوت ملازمتهما للأعراض كأمرو وبين حدوث الصفات بمشاهدة نفيها وقوله مشاهدة نفيها أي مفيد مشاهدة نفيها وهو المتقدمة الصغرى القائلة بالأعراض شوهدها نفيها من عدم إلى وجود ومن وجود إلى عدم المضمومة للكبرى الثالثة وكل ما كان كذلك فهو حادث وقد حذف المصنف الكبرى للعلم بها وإطلاق الدليل على مفيد مشاهدة نفيها للأعراض وهو الصغرى مجاز من إطلاق اسم الكل على الجزء ( قوله مشاهدة نفيها ) أي نفي حكمها في الجرم فالتحريك تارة نتأهده بظهور الجرم متحركاً وتارة بعدم بظهور الجرم ساكناً وهذا المضاف الذي قد رآه يتدفع اعتراضان : الأول أنه لو تعلقت المشاهدة بنفيها للأعراض من عدم إلى وجود وبالعكس لكان ذلك التغير ضرورياً لم يختلف فيه لكن التالي باطل إذ قد اختلف نفيها للأعراض وعدم نفيها فتبين أنها متغيرة من عدم إلى وجود وبالعكس وقيل إنها ليست كذلك بل تسكن في الجرم ثم تظهر لأنها تعدم ثم توجد ثم تعدم وهكذا وإذا بطل التالي بطل المنتدّم وهو تعلّق المشاهدة بنفيها من عدم إلى وجود وبالعكس فلم يتم صغرى الدليل القائلة بالأعراض شوهدها نفيها الخ ( وحاصل الجواب أن الأعراض وإن اختلفت نفيها من وجود إلى عدم وعدم نفيها كذلك بل تسكن وتظهر لكن أحكامها شوهدها نفيها من وجود إلى عدم وبالعكس ولا تراعى فيه فالحركة مثلاً وهي الانتقال من حيز لآخر هذه فيها الخلاف وأحكامها وهو كون الجسم منتقلاً من حيز لآخر فهذا مشاهد نفيها لأنه تارة يظهر بظهور الجرم متحركاً وتارة بعدم بظهوره ساكناً فالتغير المشاهد هو بالنسبة للأحكام لا بالنسبة للأعراض التي فيها النزاع . الاعتراض الثاني أن التغير من العلم للوجود هو الحدوث فكيف يستدل به على حدوث الأعراض مع أن فيه استدلالاً على الشيء نفسه . وحاصل الجواب أن المستدل عليه نفيها للصفات والاستدلال بنفيها للأحكام لا بنفيها للصفات حتى يزول الاستدلال على الشيء نفسه والاستدلال بنفيها للأحكام على نفيها للصفات نظير الاستدلال بالمنعوية على وجود المنعوي . واعلم أن رجحان حدوث الأجرام التاتل العالم ملازم للأعراض الحادثة وكل ملازم للأعراض الحادثة فهو حادث . إنما يتم بعد إثبات أمور أربعة إثبات أمر زائد على

ودليل حدوث العالم  
ملازمته للأعراض  
من الحادثة حركة  
وسكون وغيرها  
وملازم الحادث حادث  
ودليل حدوث  
الأعراض مشاهدة  
نفيها من عدم إلى  
وجود ومن وجود  
إلى عدم

الأجرام وحدث ذلك الزائد وملزمة الأجرام فثبت الزائد وإثبات استحالة حوادث لأول لها والأمر الثاني وهو حدوث الزائد متوقف على أمور أربعة إبطال قيام ذلك الزائد بنفسه وإبطال انتقاله وإبطال كونه وظهوره وإثبات استحالة عدم التقديم لجملة الأمور المحتاج لها سبعة : الأول إثبات زائد على الأجرام . والثاني إبطال قيامه بنفسه . والثالث إبطال انتقاله . والرابع إبطال كونه وظهوره والخامس إثبات استحالة عدم التقديم . والسادس إثبات كون الأجرام لا تنفك عن ذلك الزائد . والسابع استحالة حوادث لأول لها وذلك أن للفلسفي القائل بقدم العالم أن يمرض على الصغرى بأن يقول لانسل وجود زائد على الأجرام المعبر عنه بالأعراض ، سلمنا وجود هذا الزائد فلا نسل حدوثه لم لا يكون قبل طرؤه على الجرم قائما بنفسه أو اتقل له من جرم آخر أو كان كامنا فيه ثم ظهر وهو في هذه الصور الثلاث قديم أو أن ذلك الزائد على الأجرام قديم قام بالجرم ثم انعدم ، سلمنا حدوثه لكن لانسل أن الأجرام ملزمة لذلك الزائد لم يجوز انفكاكها عنه سلمنا الصغرى لكن لانسل الكبرى القائلة وكل ملازم الحادث فهو حادث لأنه لا يلزم ذلك إلا لو كان أفراد ذلك الزائد الحادث لها مبدءا ونحن نوافق على حدوثها لكن نقول لأول لها فالفك مثلا وإن لازمتها حركات حادثه لا يلزم حدوثه إلا لو كان لجملة تلك الحركات مبدءا يلزم من قدمه وجود الحال وهو وجود الجرم عاريا عن الحركة والسكون المستلزم لارتفاع التقيضين أما لو كانت الحركات لأول لها فلا يلزم أن يكون الفلك حادثا بل هو قديم وملزم لتلك الحوادث التي لأول لها فالمقدمة الصغرى تمامها متوقف على إثبات ستة مطالب والكبرى تمامها يتوقف على إثبات مطلب واحد فتكون جملة المطالب التي يتوقف تمام البرهان المذكور عليها سبعة وقد جمعها بعضهم في بيت ، فقال :

زيد م قام ما اتقل ما كنا ما انفك لأعدم قديم لاحنا

فقله زيد (يشير به لإثبات زائد على الأجرام) وقوله م قام بخذف ألف ما النافية للوزن وقام فعل ماضى يعنى به نفي قيام العرض بنفسه وقوله ما اتقل باسكان اللام للوزن يعنى به نفي انتقال العرض وقوله ما كنا يعنى به نفي كون العرض وظهوره فاكنتي بأحد المتقابلين وهو السكون عن الآخر وهو الظهور وقوله ما انفك يعنى به إثبات ملازمة الأجرام للأعراض وقوله لأعدم قديم بلا النافية وعدم بضم العين وسكون الدال اسمها والخبر محذوف تقديره ثابت وقوله لاحنا لنافية وخاتم مقطعة من استحالة حوادث لأول لها رمز بالحاء إليها) ووجه الاستدلال على هذه الأمور السبعة أن نقول أما الأول وهو إثبات زائد على الأجرام تنصف الأجرام به فهو ضرورى لاحتياج دليل إذ مامن عاقل إلا وهو يحس أن في ذاته معنى زائدة عليها وأما الثاني وهو إبطال قيام العرض بنفسه والثالث وهو إبطال انتقاله فدللها أنه لو قام العرض بنفسه أو اتقلت لزمت قلب حقيقة لأن الحركة مثلا حقيقتها انتقال الجوهر من حيث آخر فلو قامت بنفسها أو اتقلت لزمت قلب تلك الحقيقة وصيرورة العرض جوهرًا إذ الانتقال والقيام بالنفس من خواص الأجرام . وأما الرابع وهو السكون والظهور فوجهه أن السكون والظهور يؤدى إلى احتياج الضدين في المحل الواحد لأن الجوهر إذا تحرك مثلا والسكون كامن فيه زمن حركته لزمت اجتماع الضدين وهما الحركة والسكون ضرورة . وأما الخامس وهو إثبات استحالة عدم التقديم فوجهه أنه لو انعدم لكان وجوده جائزا لا واجبا والجائز لا يكون إلا معدا فيكون هذا التقديم معدا وهو تناقض . وأما السادس وهو إثبات كون الأجرام لا تنفك عن ذلك الزائد فهو ضرورى لأنه لا يمكن كون الجرم منفكا عن كونه متحركا أو ساكنا متلاذلا وانفكاك عن الحركة والسكون لزمت ارتفاع

التقيض وحركة ولا حركة وسكون ولا سكون. وأما السابغ وهو إثبات استحالة حوادث لأزول لها  
فه أدلة كثيرة وأقر بها أن نقول إذا كان كل فرد من أفراد الحوادث حدثا في نفسه فعدم جميعها ثابت  
في الأزول ثم لا يتخلو إيمان بقارن ذلك عدم فرد من الأفراد الحادثة أولا فإن قارنه لزما اجتماع وجود الشيء  
مع عدمه وهو عارض ضرورة العقل وإن لم يقارن ذلك عدم شيء من تلك الأفراد الحادثة لزما أن لها أولا  
لحاظ الأزول على هذا الفرض عن جميعها (قوله لاختفاء أن العالم الخ) لا ينبغي أن مابداً به المصنف في المتن  
آخره وفي الشرح ومآخذه في المتن بدأ به في الشرح لأنه في المتن بدأ بدليل وجود الصانع . ثم استدلت على  
حدوث العالم أجرام وأعراض وفي الشرح بدأ بالاستدلال على حدوث العالم ثم استدلت على وجود الصانع  
لها في الشرح من باب التقي والمقتضى من باب التبدل والأزول هو المناسب للاستدلال (قوله وما ينبت من  
أى من السحاب والهواء والحيوانات الخ) على وجه الأرض (قوله أجرام ملازمة لأعراض تقوم بها) أقدم  
مفاده أن العالم أجرام فقط ملازمة للأعراض وأن الأعراض ليست من العالم وليس كذلك فكان  
الأولى أن يقول أعراض وأجرام ملازمة للأعراض تقوم الأعراض بها (قوله فإن معرفة لزوم الأجرام  
لها) أى على البديل لأعلى وجه الاجتماع لأن اجتماع الصديق محال وإنما كانت معرفة لزوم الجرم لها  
على البديل ضرورية لأن عرق الجرم عنها مستحيل استحالة ضرورة لما يبرز عليه من ارتفاع التقيضين  
البدهي الاستحالة (قوله لاشك الخ) هذا شروع في بيان حدوث الأعراض (قوله لما قبل أن ينعدم  
أبداً) لكن التالي وهو عدم قبولها الانعدام باطل فبطل اللتقدم وهو قدمها وبث تقيضه وهو حدوثها  
وهو المطلوب وقوله لأن ما ثبت قدمه استحالة عدمه أى بالفعل والقبول وهذا بيان للائزلة في الشريعة  
وقوله ولا خفاء دليل للاستثنائية الطوية (قوله لأن ما ثبت قدمه استحالة عدمه) أورد عليه أن  
الأعدام الأزلية قديمة ولم يستحل عدمها فبالإزال لانعدامها بالوجود كذا اعترض بعضهم وهو مبنى  
على ترادف الأزلى والقديم ما عسى للشهور من أن القديم أخص من الأزلى لأنه موجود لا ابتداء لوجوده  
والأزلى مالا ابتداء له وجوداً كان أو عدمياً فليست الأعدام قديمة حتى ترد ويمكن أن يجاب على  
تسليم الترافف بأن مبالغة عن موجود فلا تدخل الأعدام انتهى يس . وقد يقال هذا ليرد أصلاً ولو على  
القول بالترادف لأن أعدامنا الأزلية باقية بحالها لم تنعدم بوجودنا والذى انعدم بوجودنا إنما هو عدمنا  
فبالإزال ولم يقل أحد إنه قديم فتأمل (قوله لأنه قد شوهد عدم كل واحد منهما) أورد عليه أن العلم  
لا يشاهد وللشاهدة إنما يتعلق بالوجود . وأجيب بأن الشاهدة منصبة على وجود الشيء فكأنه قال لأنه  
قد شوهد وجود ضد كل منهما الذى ينضم كل منهما عنده أو أن الراد بالمشاهدة العلم أى لأنه قد علم  
عدم الخ (قوله في كثير من الأجرام) متعلق بشوهد أى وأما القليل من الأجرام فهو ملازم إما للسكون  
كالأرض والجبال وإما للحركة كالأفلاك (قوله فزعم استواء الأجرام في ذلك) الأولى فزعم استواء  
الأعراض في ذلك أى في وجوب الحدوث لأن الكلام في الأعراض لافى الأجرام . وحاصله إذا ثبت  
وجوب الحدوث لبعض الأعراض وهو الحركة والسكون وجب أن يثبت لجميعها لقتال إذا ما ثبت لأحد  
الأمثال يثبت لكلها (قوله وإذا ثبت حدوثها) أى الحركة والسكون وهذا شروع في بيان حدوث  
الأجرام (قوله لاستحالة انفسكا كها الخ) أى ومن المعلوم أن ما يستحيل انفسكا كها عن الشيء لا يكون  
سابقاً عليه (قوله أحد التلازمين) أى وهو الأعراض وقوله يستلزم حدوث الآخر أى وهو الأجرام  
(قوله وإذا استبان) أى وإذا بان وظاهر بهذا الذى ذكرته من دليل حدوث الأعراض والأجرام وقوله  
حدوث العالم أى من أعراض وجواهر وهذا شروع في بيان وجود صانع العالم (قوله لزوم اجتماع الخ) هذا

اختص به مساو لآثار  
الامسكة وجهته  
المخصوصة مساوية  
لآثار الجهات وصفته  
المخصوصة مساوية لآثار  
الصفات فهذه أنواع كل  
واحد منها فيه أمران  
متساويان فلو حدث  
أحدهما بنفسه بلا محدث  
لترجع على مقابلة مع  
أنه مساو له إذ قبول  
كل جرم لها على حد  
سواء فقد لزم أن لو  
وجد شيء من العالم  
بنفسه بلا موجد لزم  
اجتماع الاستواء  
والرجحان المتناهيين  
وذلك محال فاذن لولا  
مولانا تعالى الذي خص  
كل فرد من أفراد العالم  
بما اختص به لما وجد  
شيء من العالم فنبجان  
من أفصح بوجوب  
وجوده وجوب افتقار  
الكائنات كلها إليه  
تبارك وتعالى فتقوى لزم  
أن يكون أحد الأمرين  
المتساويين أعنى بهما  
الوجود والعدم المتقاربان  
المخصوص وغيره ونحو  
ذلك مما ذكرناه آنفا  
وباقى الكلام واضح  
وبالله التوفيق .

(ص) وأما برهان  
وجوب التقدم له تعالى

بيان للتقدمة الكبرى من دليل إثبات الصانع (قوله مساو لقدمه) أى فى نفس الأمر وكذا يقال فيما بعد  
(قوله فهذه أنواع) أى ستة كل واحد منها فيه أمران ولهذا سميت بالتقابلات الست لأن كل واحد منها  
يقابل نظيره (قوله فنبجان من أفصح الخ) هذا أمر زائد على ما نحن فيه من إثبات الوجود للصانع  
وأما كونه واجبا فيعلم من دليل آخر كالم (قوله وغيره) أى وهو القابل لمن المقادير (قوله فلا تلزم لم يكن  
قديما لكان حادثا) اسم لإنضمير عائد على الله تعالى أى فلا تلزم الله لولم يكن الخ وقد استدلت الصنف على  
التقدم فيما لا يقياس استثنائي مركب من شرطية متصلة لزومية وهى الأولى وتسمى الكبرى ومن  
استثنائية وهى التقدمة الثانية التى تدخل عليها لكن وتسمى الصغرى عكس الإقتران وقاعدة لو عند  
الناطقة فى القياسات الدلالة على امتناع جوابها لامتناع شرطها وأما استعمالها للاستدلال بنى الثانى  
على نقي الأول فهو استعمال لقوى مخالف لمنهج الناطقة وهو أيضا لقوى ومن المعلوم أن امتناع النفي  
إثبات وامتناع الإثبات نفي فامتناع عدم كونه تعالى قديما ثبوت كونه قديما وامتناع كونه حادثا ثبوت  
كونه ليس بمحدث ومن للتردد أن استثناء تقيض التالى ينتج تقيض المقدم واستثناء عين المقدم ينتج  
عين التالى سواء كان التالى لازما مساويا أو أعم وذلك لأن الأول ملازم وهو إما مساو أو أخص والتالى  
لازم وهو إما مساو أو أعم ورفع المساوى ورفع الأعم رفع للأخص وأما استثناء عين التالى  
أو تقيض المقدم فلا ينتج شيئا إن كان التالى لازما أعم لأنه لا يلزم من وجود الأعم وجود الأخص  
ولامن نقي الأخص نفي الأعم أما إذا كان التالى لازما مساويا ينتج استثناء عين التالى عين المقدم وتقيض  
المقدم تقيض التالى فيخرج استثناء عين كل منهما عين الآخر وتقيض كل منهما تقيض الآخر إذا علمت هذا  
منظم القياس الذى أشار إليه الصنف هكذا لولم يكن للولى قديما لكان حادثا لكنه ليس بمحدث إذ لو كان  
حادثا لافتقر إلى محدث لما مر فى البرهان السابق من وجوب افتقار كل حادث لمحدث إذ لو حدث بنفسه لزم  
اجتماع الصدين الرجحان والمساواة لكن افتقاره لمحدث باطل إذ لو افتقر لمحدث لزم الدور والتسلسل  
لكن لزومه باطل فإدعى إليه وهو افتقاره تعالى لمحدث باطل فإدعى إليه وهو كونه حادثا باطل فما  
أدعى إليه وهو كونه ليس بقديم باطل فثبت تقيضه وهو أنه قديم وهو المطلوب فهذه أدلة ثلاثة ذكر  
لصنف شرطية الأول وهو قوله لولم يكن قديما لكان حادثا ولم يذكر الاستثنائية بل طواها وأقام  
دليلا مقامها . والأصل لكنه ليس بمحدث لأنه لو كان حادثا لافتقر لمحدث وحذف استثنائية الدليل  
الثانى ومقدم الشرطية من الدليل الثالث واستثنائية (قوله لولم يكن قديما لكان حادثا) بيان  
للازمة أنه لا واسطة بين التقدم والمحدث فى حق كل موجود لأن الوجود إن كان لوجوده أول فهو حادث  
ولا فوق قديم وإذا كان لا واسطة بينهما فحق اتفق أحدهما بقى الآخر . وأورد على الصنف أن الشرطية  
التي ذكرها مهمة لتصديرها بالولهمة لا تنتج فى الاستثناء لأن لهمة فى قوة الجزئية وشرط إنتاج  
الاستثنائي عند الصنف كلية الشرطية كائن على منقطه . وأجيب بأن الصنف استعمل لوفى مادة  
الكلية فى جميع أدلته التي ذكرها أى فى مادة يصلح فيها الإتيان بكل ذلك لتساوى اللازم واللازم  
فاللزم هنا وهو لم يكن قديما مساو لللازم وهو لكان حادثا فكما صدق لم يكن قديما فى جميع أدلته  
صدق لكان حادثا وبالعكس وحينئذ فهى كلية باعتبار عموم الأوضاع ولم يذكر لفظ الدور  
اختصارا لفهم معناه من الارتباط الواقع بين الطرفين على أن ظاهر كلام الشيخ ابن عرفة أن كلية  
الشرطية لا تشترط فى إنتاج الاستثنائي (قوله فيلزم الدور) أى إن انحصر العدد الذى افتقر إليه وهو  
أى الدور توقع الشيء على ما يتوقفه عليه أى توقع الشيء على ما يتوقفه على الثانى على أى على الشيء  
الأول كالأول وجد ز يدعموا وعمره أوجد ز يدافقد توقع عمره على ز يدالذى توقع على عمره وتوقع ز يد





والاثبات واحد أو تعدد موجب النفي والاثبات لا يوجب تعدد المحل وهذا بخلاف قولنا الثلاث زوج باعتبار اثنين منها وليست بزوجة باعتبار مجموعها لأن محل اثبات غير محل النفي إذ المحكوم عليه بالزوجية اثنان منها والمحكوم عليه بنفيها مجموعها وكذا يقال في عمرو (قوله بل ويلزم عليه أيضاً تقدم كل واحد الخ) لما أزم أولاً تقدم كل واحد منهما على صاحبه أزم ثانياً ما هو أشنع وهو تقدم الشيء على نفسه وسبق الشيء على نفسه أبلغ في الاستحالة (قوله بمرتبتين) تنازع كل من قدم وتأخر ومراده بالمرتبتين النسبتان والحيتان مثلاً زيد من حيث كونه خالقاً لعمرو متقدماً على نفسه من حيث كونه مخلوقاً لعمرو وزيد من حيث كونه مخلوقاً لعمرو متأخراً عن نفسه من حيث كونه خالقاً لعمرو وكذا يقال في عمرو إنه متقدم على نفسه بمرتبتين ومتأخراً عنها بمرتبتين (قوله تهافت) أي تناقض (قوله لأنه يؤدي إلى فراغ مالا نهاية له) المراد فراغه تناهيه أي وفراغ مالا نهاية له باطل وما أدى إلى الباطل وهو التسلل باطل ووجه أداء التسلسل لفراغ مالا نهاية له يظهر بمرهان التطبيق (أو بمرهان الأحكام) وبتقرير الأول أن تقول لو وجدت حوادث لأول لها لا يمكن أن يفرض من العلول الأخير إلى غير النهاية في جانب الماضي جملة وعاقبه بواحد مثلاً إلى غير النهاية جملة أخرى ثم يطبق الجلتين بأن تجعل الأول من الجملة الأولى بإزاء الأول من الجملة الثانية فإن كان بإزاء كل واحد من الأولي واحد من الثانية كان الناقص مساوياً للكل وهو محال وإن لم يكن بأن وجد في الأول ما لا يوجد بإزائه شيء في الثانية فتقطع الثانية وتنتهي ويلزم منه تنهاى الأولى لأنها لا تزيد على الثانية إلا بقدر متناه والزائد على المتناهي بقدر متناه يكون متناهياً بالضرورة. وبتقرير الثاني أن تقول لو وجدت حوادث لأول لها لزم صحة الحكم عند وجود كل حادث بأنه فرغ وانقضى قبله حوادث لأول لها فيحكم على الحركة الحاصلة في يوم الاثنين أنه فرغ قبلها حركات لانهاية لها وكذلك يحكم عند وجود الحركة الحاصلة في يوم الأحد وكذلك يحكم عند وجود الحركة الحاصلة في يوم السبت وهكذا ونحن نأزولون لجانب الماضي. فان قالت الفلاسفة للثاقول بوجود حوادث لا أول لها إن جنس هذا الحكم الحاصل عند كل حركة أزلي لا مبدأ له كانت الحركات المحكوم عليها كذلك فما من حركة من حركات الفلك إلا ويصح الحكم عليها بأنه انقضى قبلها حركات لانهاية لها لزم على كلامهم أن جنس الحركات أزلي وكذلك جنس الأحكام أزلي لا مبدأ له ومن المعلوم أن المحكوم عليه يجب تقدمه على الحكم فيلزم إذن تقدم الحركات على الحكم والسبقية عليه تنافي أزليته فلزم أن الحكم الذي لا يتناهي متناه وإن قالوا إن جنس الأحكام ليس أزلياً بل له مبدأ وهو آلف حركة متلامضاً اعتبر نهايتها من الآن معنى أنه يصح الحكم عند نهاية هذه الحركات الآلف معنى حركة اليوم أنه انقضى قبلها حركات لانهاية لها وكذلك يصح الحكم على حركة البارحة وعلى حركة اليوم الذي قبله وهكذا إلى أول الحركات فنقول لهم إذا حكننا على الحركة التي هي مبدأ الآلف بأنه فرغ قبلها حركات لانهاية لها ووقفنا ونحكم على الحركة التي قبل الآلف لكونها خارجة عن مبدأ الحكم فقدم الحكم على تلك الحركة التي قبل الآلف بأنه فرغ قبلها حركات لانهاية لها فاعاوه لكون الحركات التي قبلها متناهية إذ لو كان ما قبل تلك الحركة التي هي مبدأ الآلف غير متناه لصح الحكم والفرض أنه لا يصح فصار ما قبل مبدأ الآلف متناهياً وقد حكننا على مبدأ الآلف مضموماً لما قبله بعدم انتهاء فصار ما قبل الآلف الذي هو متناه غير متناه بزياة واحد عليه وهو مبدأ الآلف ومن المعلوم أن ضرورية التللتناهي غير متناه بزياة واحد عليه باطل إذ مجموع التناهيين وهما الواحد للزيد الذي هو مبدأ الآلف والمعد الذي قبل مبدأ الآلف للزيد عليه متناه قطعاً وقول الشارع لأنه يؤدي إلى فراغ مالا نهاية لهذا على تقدير أن الأحكام ليس لها أول وأما على تقدير أن لها أولاً فاللزم لها أن ما يتناهي يصير لا يتناهي بزياة واحد. والحاصل

بل ويلزم عليه أيضاً  
تقدم كل واحد منهما  
على نفسه وتأخره  
عنا بمرتبتين أو بمراتب  
وذلك تهافت لا يعقل  
إن لم ينحصر العدد  
وكان قبل كل محدث  
محدث آخر قبله لزم  
التسلسل وهو أيضاً  
محال لأنه يؤدي إلى  
فراغ مالا نهاية له  
وذلك أيضاً لا يعقل

أن تلك الأحكام إما أن يكون لها أول أولا . فإن كان لها أول بحيث انتهت الأحكام إلى واحد لا يصح الحكم بعده لزم أن ما ينتهى لا ينتهى بزيادة واحد وإلما يكن للأحكام أول لزم أن تكون الأحكام مسبقة الجنس وهي أزلية بجواريها يحكم غرضها وهي أيضا أزلية الجنس والسبقية تنافي الأزلية فلمن أن ما لا ينتهى ينقضى فدل انتضاءها على تناهيا وهو للطلوب ( قوله وإذا استحال الحدث على مولانا سبحانه وجبه القدم ) أى لأنه إذا بطل اللازم هو الحدث بطل ما زومه وهو لم يكن قديما وإذا بطل لم يكن قديما ثبت القدم وهو للطلوب - بضميمة أن لا واسطة بين القدم والحدث ثبت وجود القدم فصح كون دليله أتج وجوب القدم وإد بان ظاهره أنه إنما أتج التدم كذا وجهه وفيه أن في الواسطة لا يقتضى وجوب القدم بل يقتضى القدم، نعم استحالة الحدث تعين وجوب التدم لإطلاق قدم وإلا كان الحدث غير مستحيل ( قوله فلا نه لوامكن أن يلحقه العدم لا تنق عنه القدم ) هذا البرهان إشارة إلى قياس استثنائي مركب من شرطية متصلة مذكورة واستثنائية طوى ذكرها استثنى فيها نقض التالى ينتج نقض القدم والأصل لكن لا يقتضى عنه القدم فلا يمكن أن يلحقه العدم فوجب بقاؤه وقوله لسكون وجوده حينئذ أى حين إمكان لحق العدم له وهذا بيان للالزمة التى بين التدم والتالى فى الشرطية وإشارة إلى أن اللزوم ليس مينا لأنه بواسطتين هما كون الوجود حين إمكان لحق العدم له يكون جائزا أو كون الجائر لا يكون إلا حادثا وقوله كيف وقد سبق الخ أى كيف يصح اتقاء القدم أى لا يصح لأنه قد سبق الخ فى الكلام حذف والواو للتعليل وهذا مقام الاستثنائية المطلوبة والمقصود من الاستفهام إنكار نفى التدم عنه فكأنه قال لكن لا يصح اتقاؤه عنه لأنه سبق قريبا وجوب قدمه ( قوله لو أمكن أن يلحقه العدم ) إنما قال أمكن ولم يقل لأنه لو لحقه العدم لا تنق عنه التدم لأن امتناع إمكان لحق العدم يستلزم امتناع لحوقه من باب أولى بخلاف العكس وذلك لأن إمكان الحقوق أعم من الحقوق وامتناع الأعم يستلزم امتناع الأخص دون العكس وأيضا للقصود الاستدلال على وجوب البقاء ولا ينتج إلا استحالة إمكان العدم الأمكان العام الصادق بوجوب العدم وجوازه لا الأمكان الخاص القاصر على الجواز وحيث استحالة الأمكان العام بضميه بأن تنق وجوب العدم وجوازه ثبت وجوب نقيضه الذى هو البقاء واستعمال المصنف الأمكان فى المعنى الأعم وإن كان شامعا عند الناطقة لكنه مجاز فى عرف المتكلمين والقرينة على قصد معاقبته أى بالامكان وجوب البقاء للسند عليه باطل نقيضه ولا شك أنه لا يصح له أخذ البقاء إلا ببيان استحالة الأمكان العام قاتمل ( قوله والجائر لا يكون وجوده إلا حادثا ) ذكر لفظ وجود ولم يقل والجائر لا يكون إلا حادثا لأنه لا يوصف بالحدث إلا للوجود للسبوق بالعدم وأما كان من الجائر غير موجود فلا يوصف بالحدث كإيمان أى جهل فانه جائز عقلا غير حادث إذ لم يوجد حتى يوصف بالحدث فنتج من هذا أن الجائزات أعم من الحادث فكل حادث جائز ولا عكس . فان قلت قوله والجائر لا يكون وجوده إلا حادثا فيه نظرا إذ لا سلم أن وجود الجائر لا يكون إلا حادثا لجوازه أن يستند الجائر فى وجوده لعل قديمة فيكون قديما . قلت مراده بالجائر عند أهل الحق التائين لتأثير الملهة والطبيعة لا يكون وجوده إلا حادثا على أن الجائر يستند لعل قديمة وإن قال الفلاسفة بقدمه لاستناد لعلته القديمة لا يتحاشون من القول بأنه جائز نظرا لاستناده للبر وعدم استقلاله وحينئذ قد صرح حتى على مذهبهم أن الجائر لا يكون وجوده إلا حادثا ( قوله لا شك أن وجوب القدم مستلزم لوجوب البقاء ) أشار بهذا إلى أن القدم دليل للبقاء لأن الدليل ما يستلزم للطلوب أى ما يلزم من وجوده وجود للطلوب ولما كان العلم بالمدلول متوقفا على العلم بالدليل وقد قام عندك البرهان الذى سمعته فى القدم ثبت عندك بقاؤه ( قوله البرهان القاطع ) أى المقطوع بتمتاته ووصف البرهان القاطع وصف كاشف وفيه دفع لما يتوهم

وإذا استحال الحدث  
على مولانا سبحانه  
وجب له القدم وهو  
للطلوب

( ص ) وأما برهان  
وجوب البقاء له تعالى  
فلا نه لو أمكن أن  
يلحقه العدم لا تنق  
عنه القدم لصكون  
وجوده حينئذ يصير  
جائزا لا واجبا والجائر  
لا يكون وجوده إلا  
حادثا كيف وقد سبق  
قريبا وجوب قدمه  
تعالى

( ش ) لا شك أن  
وجوب القدم مستلزم  
لوجوب البقاء له فلما  
قام البرهان القاطع  
على وجوب قدمه  
وجب بقاؤه تبارك  
وتعالى

سبحانه وتعالى لأن  
الجائر ما يصح وجوده  
وعلمه وهذا التقرير  
القاسد يستلزم صحة  
الوجود والعلم للذات  
العلية تبارك وتعالى  
فيكون جائز الوجود  
وذلك يستلزم حدوثه  
تعالى عن ذلك سبحانه  
لما عرفت من استحالة  
ترجيح الوجود الجائر  
على العلم مقابله المساوي  
له في القبول من غير  
فاعل مرجح كيف  
وقد سبق قريبا  
بالبرهان القاطع  
وجوب قدمه جل وعلا  
فأذن يجب بقاؤه كما  
وجب قدمه (ص)  
وأما برهان وجوب  
عاقبته تعالى للحوادث  
فلأنه لو مائل شيئا منها  
لكان حادثا مثلها  
وذلك محال لما عرفت  
قبل من وجوب قدمه  
تعالى وبقائه (ث)  
لاشك أن كل مثلي  
لا بد أن يجب لأحدهما  
ما يجب للآخر ويستحيل  
عليه ما استحال عليه  
ويجوز له ما جاز عليه  
وقد عرفت بالبرهان  
القاطع أن كل مأسوي  
الله تعالى يجب له الحدوث  
فلو مائل تعالى شيئا مما  
سواه لوجب له جل وعلا  
من الحدوث تعالى عن

أنه محال عن الدليل الذي يكون غنيا (قوله إذ لو جاز الخ) على لما ذكره من استلزام وجوب القدم  
لوجوب البقاء (قوله لصدق حقيقة الجائر) المراد بحقيقته مفهومه وهو ما صح وجوده وعدمه  
وليس المراد بالحقيقة ما بها الشيء هو أغنى الجنس والفصل والإلاقتصاف بركب اللولي وهو محال (قوله  
حيث دل ذاته) أي حين إذ جاز حقوق العلم (قوله لأن الجائر الخ) أي وإن صادف مفهوم الجائر على ذاته تعالى  
حيث جاز لحقوق العلم لما لأن الجائر أي مفهومه ما يصح الخ (قوله وهذا التقدير) أي تقدير إمكان لحوق  
العلم وقوله الناسد أي القاسد متعلقه وهو إمكان لحوق العلم فالتصاف بالناسد متعلق التقدير لأنفس  
التقدير الذي هو صل الفاعل (قوله وذلك يستلزم حدوثه) الإشارة راجعة لوجود الجائر أي وجوده  
الجائر يستلزم حدوثه وليست راجعة لجواز وجوده إذ لا يلزم من جواز الشيء حدوثه (قوله لما عرفت)  
أي في برهان الوجود وهذا على قوله يستلزم حدوثه أي وإنما كان وجوده الجائر مستلزما لحدوثه لما  
عرفت من استحالة الخ أي وإذا استحال الترجيح بدون مرجح فما كان وجوده جائزا لا بد أن يكون  
حادثا غير عتد (قوله مقابله) صفة لعدم (قوله في القبول) دفع به ما تمسك به بعضهم من أن العلم  
أرجح لبقه (قوله من غير فاعل) متعلق بترجيح (قوله كيف وقد سبق) أي كيف صح أن يكون  
حادثا والحال أنه سبق الخ (قوله فاذن) أي فإذا كان يجب قدمه فيجب بقاؤه وقوله كما وجب قدمه  
الأولى حذنه (قوله فلا نه لو مائل شيئا منها لكان حادثا مثلها) هذا إشارة إلى قياس استثنائي ذكر شرطيته  
وطوى الاستثنائية وأقام مقامها قوله وذلك محال والأصل لكنه ليس يتحدث فلا يعامل شيئا منها وقوله  
لما عرفت دليل للاستثنائية ويحتمل أن يكون قوله فلا نه لو مائل الخ إشارة إلى قياس افتراضي مركب من  
شرطية وحالية وهي قوله وذلك محال والإشارة إلى كونه حادثا ونظمه هكذا لو مائل شيئا منها لكان حادثا  
وكونه حادثا محال ينتج مماثلته لشيء منها محال وفي هذا فليس كل . بعدا تقدم من البراهين للذكر كونه في  
المتن إشارة إلى قياس استثنائي كما ادعاء بعضهم (قوله لو مائل شيئا منها) أي بأن كان من جنس الأجرام  
أو الأعراس أو كان متصفا بأوليهما كالخول في جهة للجرم كالنقد بكان أو زمان وكاتصاف ذاته  
بالصغر أو الكبر (قوله لكان حادثا مثلها) أي لما علم من وجوب استواء المثليين في كل ما يجب ويجوز  
ويستحيل ومن جملة ما يجب للحوادث الحدوث . إن قتل اللازم على مماثلته للحوادث أحد أمرين إما  
قدم الحادث أو حدوث القديم لأن التماثل يقتضي التساوي في الأحكام فكيف يجعل المصنف الحدوث  
للقديم هو اللازم على الخصوص . وحاصل الجواب أن قول المصنف لو مائل شيئا منها مطلق أو يذهب للماتة  
في الجرمية والعرضية ولو زعمهما ولا شك أن للماتة بهذا المعنى تستلزم الحدوث على الخصوص وبين هذا  
المراد قوله سابقا للماتة للحوادث بأن يكون جرما الخ . فان قلت لزوم الحدوث فيما عدا كونه متصفا  
بالأعراض ظاهر وأما لزومه على تقدير اتصافه بها بأن كان فعله أو حكمه لأجلها وجهه . قلت وجهه أن  
ذلك الفرض إن كان قائما عليه تعالى ليتكلم به لزم اتصافه بالحوادث إذ لا يوجد الفرض إلا بعد الفعل  
وإن كان قائما على عباده لزم اتصافه بواسطة في إصالح الفرض لعباده وكل من أضاف بالحوادث  
والافتقار أمانة الحدوث (قوله لما عرفت قبل من وجوب قدمه تعالى وبقائه) اعترض بأنه لا حاجة لقوله  
و بقائه لأن وجوب القدم هو لبطل الحدوث وأما وجوب البقاء بمجرد لا يدل عليه وإنما يدل عليه  
بواسطة استلزامه لوجوب القدم . وأجيب بأن المصنف لاحظ أن استحالة الحدوث إنما هو لكونه  
واجب الوجود ووجوب الوجود يستلزم وجوب القدم والبقاء فلما لاحظ ما قلناه جمع بينهما وإلا كان  
يقتصر على وجوب القدم (قوله لاشك الخ) هذا بيان للازمة بين القدم والثبات في شرطية هذا القياس  
وهي قوله لو مائل شيئا منها لكان حادثا قوله وقد عرفت بالبرهان القاطع التبع للكشف لأن البرهان

لا يكون إلا كذلك ومراده بالبرهان برهان حدوث العالم الجرمي والمرضى والاجماع على حدوث برزائده  
عليهما إن قدر زائدا كالمى ويحتمل أن يريد ماعدا الاجماع لأن الاجماع دليل لبرهان وإن كان قطعي  
السميات فيما لا توقف عليه دلالة المعجزة (قوله وبالجملة) أى وأقول قولنا ملتبسا بالجملة لا بالتفصيل  
واعلم أنه أولا أبطل مماثلته للحوادث بإبطال حدوثه ولم يتعرض فيه لمناقض بين القدم والحدوث  
وتعرض لذلك في قوله وبالجملة وقوله وبالجملة استدلال ثان وليس إجمالا لمخاضه أولا إذا علمت ذلك فالتعبير  
بقوله وبالجملة الخ فيه شئ لأنه يقتضى أنه تعرض للمناقض تفصيلا ثم أجمله إجمالا وليس كذلك (قوله  
لأنهيته) أى التلقف عليها (قوله وأما برهان وجوب قيامه تعالى بنفسه) قد سبق أن القيام بالنفس  
مركب من أمرين الاستثناء عن المحل والاستثناء عن المخصص فذكر المصنف برهانا لكل واحد فأشار  
لبرهان استثناءه عن المحل بقوله فلائنه لاحتاج الخ وهذا البرهان إشارة إلى قياس استثنائى مركب من  
شرطية متصلة مذكورة واستثنائية مطوية أعاد دليلها وهو قوله والصفة الخ مقامها ونظم القياس هكذا  
لواحتاج إلى محل أى ذات لكان صفة لكن كونه صفة باطل فيطل للقدم وهو احتياجه لحل ثبت تقبضه  
وهو استثناءه عن المحل وهو المطلوب ووجه اللازمة بين القدم والتالى أنه لا يحتاج إلى ذات يقوم بها  
إلا الصفات ودليل الاستثنائية المطوية في الصفات القائلة لكن كونه صفة باطل أشاره بقوله والصفة الخ  
وحاصله قياس اقترانى من الشكل الثانى ونظمه الصفة لا تصف بصفات المعانى ولللعنوبه ثلاثا يلزم  
التسلسل كفى الشارح ومولانا جل وعز متبصها صفات المعانى والمعنوية للبراهين الدالة على ذلك يتبع  
الصفة ليست مولانا تنكس النتيجة لقولنا ومعه بالنسب صفة فقد اتج هذا القياس أنه ليس بصفة فصحت  
الاستثنائية القائلة لكن كونه صفة باطل فتقول المصنف ليس بصفة هو عكس نتيجة قياس الثانى الذى  
ذكر دليل الاستثنائية المخوفة من الأول . فنقلت إن كبرى الشكل الثانى يجب أن تكون كلية وما هنا  
ليس كذلك . قلت قد تقرر عندهم أن التقضية الشخصية تقوم مقام الكلية وقوله ومولانا يجب اتصافه  
بهما شخصية ففى قوة الكلية من حيث إن المحمول ثابت فيها لكل الموضوع كالكلية وما ذكرناه  
من أن الدليل الثانى يستدل به على الاستثنائية للمطوية قياس اقترانى هو ظاهر المصنف وإن شئت جعلته  
استثنائيا فهو مالمسكه الشارح ونظم الكلام هكذا لواحتاج لحل لكان صفة لكن كونه صفة باطل إذلو  
كان صفة لم تصف بصفات المعانى ولللعنوبه لكن عدم اتصافه بهما باطل فيطل ما استأنزله وهو كونه  
صفة فيطل ما استأنزله وهو احتياجه لحل ثبت تقبضه وهو استثناءه عن المحل وهو المطلوب (قوله فلائنه  
لواحتاج إلى محل) إنما عبر بالاحتياج ولم يقل كغيره فلائنه لوقام محل نظرا إلى أن القيام بالنفس معناه  
الاستثناء الذى يقابل الاستثناء فى العرف الاحتياج والافتقار للقيام بالمحل والقيام بالمحل وإن كان  
يشير بالحاجة أيضا لكن الصريح فى القصد للمقابلة هنا ليس كالشعر به نعم عبارة الغير أظهر فى القصد  
الذى هو التنزيه عن كونه صفة لصدق عبارة المصنف بالاحتياج الجرم لمحل أى مكان واحتياج الصفة لذات  
وإن كان اللازم وهو قوله لكان صفة يعين أن المراد بالمحل الذات لا للكان . واعلم أن قيام الوصف  
بالموصوف قبل إنه عبارة عن تبعيته له فى التحيز فالتحيز ثابت بالذات للجرم وهو للوصف بالبعية وأنت  
خير بأن هذا لا يصدق إلا على أوصاف الجرم وأما أوصاف البارى فتقتضاه أنه لا يقال إنها قائمة به تعالى  
ولا تال إنها قائمة بمحل . واعترض هذا العلامة السعدبانا لأنهم أن هذا أى التبعية فى التحيز معنى قيام  
الصفة بالموصوف بل بقول معنى قيام الشئ بالشئ اختصاصه به بحيث يصير نقلا له وهو منسوب به وهو بهذا  
المعنى لا يختص بالتحيز فيشمل صفات البارى . فان قلت كأن المولى منزله عن ذات يقوم بها منزله أيضا عن  
مكان محل فيه فهلا أقام برهانا على استثناءه عن المكان كأقوام برهانا على استثناءه عن الذات التى يقوم بها

وبالجملة لوماتل تعالى  
شيئا من الحوادث  
لوجه القدم لألوهيته  
والحدوث لغرض  
بماثلته للحوادث  
وذلك جمع بين  
متناهين ضرورة .  
(ص) وأما برهان  
وجوب قيامه تعالى  
بنفسه فلائنه لاحتاج  
تعالى إلى محل لكان  
صفة والصفة لا تصف  
بصفات المعانى ولا  
المعنوية ومولانا جل  
وعز يجب اتصاف  
بهما فليس بصفة

قلت استغنى عن إقامة البرهان على استغنائه عن المكان لمخوله في المخالفة للحوادث . فان قلت قد سبق في المخالفة للحوادث أنه ليس بمرض فلا شيء ذكرهنا أنه ليس محتاجا إلى محل بأن يكون صفة . قلت الأعراض حادثنة والمخالفة للحوادث تدل على تزعمها عنها والقيام بالنسبة يدل على أنه لا يكون صفة قديمة (قوله ولو احتاج إلى خصص الخ) هذا دليل الجزء الثاني من جزئ معنى القيام بالنسب وهو الاستثناء عن المخصص أى عن الفاعل الذى يخصه بالوجود بدلا عن العدم . وحصل ذلك البرهان قياس استثنائي مركب من شرطية متصلة ذكرها واستثنائية مطوية أقام دليلها مقامها ونظم ذلك القياس هكذا لو احتاج إلى خصص لكان حادثنا ضرورة أنه لا يحتاج إلى المخصص إلا للحادث إذ يحتاج له في ترجيع أحد طرفي ما قبله من السمكات التقابلية على الآخر لكن كونه حادثنا باطل لأنه قد قام البرهان على وجوب قدمه وقبائه وإذا بطل كونه حادثنا وهو التالى بطل للقدم وهو احتياجه للمخصص وإذا بطل ثبت نقيضه وهو استغناؤه عن المخصص وهو للطلب وقوله كيف استفهام إنكارى بمعنى التنى وفي الكلام ح . أى كيف يكون حادثا أى لا يصح أن يكون حادثا وهذا إشارة إلى الاستثنائية وقوله وقد قام البرهان على بيان تلك الاستثنائية المندومة التى أشار إليها بقوله كيف والولو فى قوله وقد عرفت للتعليل (قوله إذ لا يقوم بالذات إلاصفتها) بيان للضرورة بين القدم والتالى فى قوله ولو احتاج إلى محل لكان صفة (قوله ومولانا جل وعز يستحيل أن يكون صفة) في قوة الاستثنائية (قوله حتى يحتاج) أى بحيث يحتاج الخ على التفريع بمعنى التاء وهو تفريع على التنى (قوله إذ لو كان صفة الخ) أشار به إلى أن دليل الاستثنائية قياس استثنائي وقد تقدم تقريره . والحاصل أن الشارح جعل دليل الاستثنائية دليلا استثنائيا والمصنف قد جعله اقترانيا إشارة إلى صحة الاستدلال على تلك الاستثنائية بكل منهما (قوله لأن الصفة الخ) علة لتو له لو كان صفة لزعم الخ وقوله لاتصف بصفة ثبوتية غير نفسية أى وأما السلبية والنفسية فلا يتمتع اتصاف الصفة بهما كوصف القدرة بالقدم والبقاء والتعلق بالصوى بالممكنا (قوله لأن النفسية الخ) علة لتقييد الثبوتية بنسبة أى وإنما قيدها بذلك لأن النفسية الخ (قوله لأن النفسية أو السلبية تصف بهما الذات والماعنى) أما اتصاف الذات بهما فكاتصافها بالقدم والبقاء . وكأنه يحجز . وأما اتصاف الماعنى بهما فكاتصافها بالقدم والبقاء . وبالتعلق . وكاتصاف السواد بالسودا والبياض بالبياض واللونية . إن قلت إن بنا على قول من ينق الأحوال فلا حال أصلا لامعنوية ولا نفسية فضلا عن الاتصاف بهما وإن بنينا على قول من يثبتها فما الفرق بين النفسية والمعنوية حيث أحالوا اتصاف الصفة بالمعنوية وأحزوا اتصافها بالنفسية مع أن كلا منهما حال فكان الظاهر جواز اتصاف الماعنى بالمعنوية كما جاز اتصافها بالنفسية . أجب بأن الاتصاف بالمعنوية فرع الاتصاف بالماعنى وإذا لم يجز اتصاف الماعنى بالماعنى لم يمكن اتصافها بالمعنوية . ونوضحه أن النفسية ليس معها ما يحصل استحالة اتصاف الصفة به بخلاف المعنوية فإنها تستلزم ما يستحيل اتصاف الصفة به لاستحالة ثبوتها بدون الماعنى ولو اتصفت الصفة بالمعنوية لاتصفت بالماعنى الحقيقة الاستحالة بالبرهان للذكور (قوله إذ لو قبلت الخ) علة لقوله الصفة لاتصف بصفة ثبوتية غير نفسية (قوله لزعم أن لا تسمى عنها) حاصله أن القدرة مثلا لو قبلت صفة أخرى لكانت الصفة الثانية إما مثلها فيلزم أن تقبل القدرة قدرة أخرى مثلها أو ضدها كالعجز أو خلافا لها وهكذا الصفة الأخرى التى قامت بها وهم جرافيزم التسلسل . ما تقدم كله بيان للضرورة بين قوله لو كان صفة لزعم أن لاتصف بصفات الماعنى ولا المعنوية بقرانه قال بالزعم على اتصافه بهما من التسلسل وقول الشارح لزعم أن لا تسمى عنها أو عن مثلها أو عن ضدها صوابه عن مثلها أو عن ضدها أو عن خلافها وفى نسخة عنها أو عن ضدها وهذا للنسخة فيها

ولو احتاج إلى خصص لكان حادثنا وقد قام البرهان على وجوب قدمه تعالى وقبائه (ثم) تقدم أن قيامه تعالى بنفسه عبارة عن استغنائه جل وعلا عن المحل والمخصص أما برهان وجوب استغنائه تعالى عن المحل أى عن ذات يقوم بها فهو أنه لو احتاج تعالى إلى ذات أخرى يقوم بها لزم أن يكون صفة بتلك الذات إذ لا يقوم بالذات إلا صفاتها ومولانا جل وعز يستحيل أن يكون صفة حتى يحتاج إلى محل يقوم به إذ لو كان صفة لزم أن لاتصف بصفات الماعنى وهو القدرة والارادة والعلم الخ ولا الصفات المعنوية . وهى كونه تعالى قادرا ومريدا وعالما الخ لأن الصفة لاتصف بصفة ثبوتية غير نفسية ولا سلبية لأن النفسية والسلبية تصف بهما الذات والماعنى إذ لو قبلت الصفة صفة أخرى لزم أن لا تسمى عنها أو عن مثلها أو عن ضدها ويلزم مثل ذلك فى الصفة الأخرى التى قامت بها وهم جرافيزم التسلسل . ما تقدم كله بيان للضرورة بين قوله لو كان صفة لزعم أن لاتصف بصفات الماعنى ولا المعنوية بقرانه قال بالزعم على اتصافه بهما من التسلسل وقول الشارح لزعم أن لا تسمى عنها أو عن مثلها أو عن ضدها صوابه عن مثلها أو عن ضدها أو عن خلافها وفى نسخة عنها أو عن ضدها وهذا للنسخة فيها

أن يتحد بين المآلات وهو محال لما يترتب عليه من التسلسل ودخول مالا نهاية له من الصفات في الوجود وهو محال فإن الصفة لا تقبل أن تصنف بصفة ثبوتية غير نفسية تقوم بها أعنى صفات المعاني والمعنوية ومولانا جل وعز قام البرهان القاطع على وجوب إصافه بصفات المعاني والمعنوية فيلزم أن يكون ذاتا عليه موصوفة بالصفات للرفعة وليس هو في نفسه سبحانه صفة لغيره تعالى عن ذلك علوا كبيرا وأما برهان وجوب استغنائه تعالى عن المحصل أى الفاعل فهو أنه لو احتاج إلى الفاعل لكان حادثا وذلك محال لما عرفت بالبرهان القاطع من وجوب قدمه وبقائه سبحانه وتعالى فتبين بهذين البرهانين وجوب التنى المطلق لمولانا جل وعز عن كل مساووه وهو معنى قيامه تعالى بنفسه

(ص) وأما برهان وجوب وحدانية له تعالى فلا أنه لو لم يكن

حذف والأصل عن مثلها أو عن صفها أو خلافها (قوله إذ القبول) أى للتل أو الضد أو الخلاف نفسى وهذه علة لقوله ويترتب مثل ذلك في الصفة الأخرى (قوله وهو محال) أى قبول الصفة صفة أخرى محال لما يترتب عليه من التسلسل. والحاصل أنه لو كان صفة لزم أن لا يتصف بصفات المعاني ولا المعنوية ووجه اللازمة أنه لو اصف بالمعاني والمعنوية والفرض أنه صفة لزم التسلسل فصحت اللازمة وهذا معنى قول الشارح قادن لا يقبل الخ (قوله لما يترتب عليه من التسلسل) أى وهو محال (قوله ودخول مالا نهاية له الخ) عطف على التسلسل عطف لازم لأن التسلسل ترتيب أمور لانهاية لها يترتب ذلك دخول مالا نهاية له في الوجود وأراد بمالا نهاية له الداخل في الوجود الصفات الثبوتية غير النفسية بدليل مأسله أما السلبية فلا وجود لها في الخارج فلا يترتب من تقدير تسلسل دخول مالا نهاية له في الوجود وأما النفسية فلا تنها راجعة لحقيقة موصوفها فلا تسلسل فيها (قوله ومولانا جل وعز قام البرهان الخ) هذا إشارة إلى استثنائية القياس الثاني القائل لو كان صفة لم يتصف بصفات المعاني ولا المعنوية لكن التالى باطل لقيام البرهان القاطع على إصافه بهما. وحاصل ما ذكره الشارح قياس استثنائيان الأول لو احتاج لحل لكان صفة لكن كونه صفة باطل بفطل المقدم. والثاني لو كان صفة لزم أن لا يتصف بالمعاني والمعنوية لكن التالى باطل بفطل المقدم وهو كونه صفة وقول الشارح فيلزم أن يكون ذاتا عليه هذا لازم نتيجة القياس الأول القائل لو احتاج لحل لكان صفة لكن كونه صفة باطل بفطل كونه محتاجا لحل ثبت أنه ذات لا صفة. بقى شئ آخر وهو أن التسلسل إنما يكون محالا في الحوادث لا في التقديم والمولى على تقدير كونه صفة وقام بهما صفات وهكذا فهي صفات قديمة فلا يضر التسلسل فيها. والحاصل أن التليل وإن تم منع قيام المعنى الحادث بمثله لا يتم منع قيام المعنى القديم بمثله. فالأولى في بيان استحالة إصاف الصفة بالصفة أى قيام المعنى بالمعنى أن يقال لو قام المعنى بالمعنى فما أن يكون ضدا أو مثلا أو خلافا والأقسام الثلاثة باطلة أما الأول فلأن الضدين منفيان لأنفسهما فقيام أحدهما بالآخر يوجب عكس حكمه فيكون العلم جهلا والقدرة عجزا والارادة كرامة وهو محال. وأما الثاني فلا يترتب أن يكون العلم علما والقدرة قادرا والحياة حيا واليباض أبيض لأن التل الثاني يوجب للأول حكمه ولا شك أن هذا محال وفيه أيضا اجتماع التلثين والتخصيص من غير محصل لأن التلثين متساويان في الحقيقة وليس كون أحدهما محلا والآخر محالا بالأولى من العكس. وأما الثالث فلا أن نسبة المخالفة نسبة واحدة فلا اختصاص لبعضها بالقيام دون بعض فيلزم عموم الجواز في كل مخالف فيقوم السواد بالحركة والملم واليباض وغير ذلك وهذا معلوم البطلان وإذا تبين بطلان قيام المعنى بالمعنى لزم بطلان قيام حكمه وهو المعنوية بالمعنى لاستلزام المعنوية للمعنى ولا كذلك الحال النفسية إذ ليست حلا معلة بأمر زائد على القات (قوله فتبين بهذين البرهانين) أى برهان وجوب مخالفة للحوادث وبرهان وجوب قيامه بنفسه (قوله وهو معنى قيامه تعالى بنفسه) للنسب لقوله فتبين بهذين البرهانين أن يقول وهو معنى مخالفة للحوادث وقيامه بنفسه لأن التنى لىطلق معنى الصفتين لا الثانية فقط وإنما معناها التنى عن المحل والمخصص وأما التنى عما سواهما من الزمان والسكان ونحوهما فعلى الأولى له يس وذكر غيره أن الزائد بهذين البرهانين برهان استغنائه عن المحل وبرهان استغنائه عن المحصل وأن الراد بالتنى للطلق الاستغناء عن المحل والمخصص بخلاف غنى الجوهر فانه مقيد بالمحل وأما المحصل فليس مستغنيا عنه ولعل ما قاله الشيخ يس أولى فتأمل (قوله) فلا أنه لو لم يكن واحدا الخ) هذا إشارة إلى قياس استثنائي مركب من شرطية مذكورة واستثنائية مطوية لم يذكر ما يقوم مقامها من عليها استثنى فيها فتبين التالى فيتنج تقيض المقدم وقوله لا لزوم عجزه إشارة لبيان لزوم بين المقدم والتالى في الشرطية المذكورة ونظم القياس هكذا لو لم يكن واحدا لزم أن

لا يوجد شيء من الحوادث لكن التالي باطل لوجود الحوادث بالمشاهدة فبطل المقسم وثبت تقبضه وهو كونه واحدا وهو المطلوب ثم إن الوحدةانية تشتمل على ثلاثة أوجه وحدانية القات وحدانية الصفات وحدانية الأفعال وكل من الوجهين الأولين ينقسم إلى قسمين فوحدانية القات تنفي التركيب في ذاته تعالى وتنفي التعدد بأن يكون ثم ذات أخرى قديمة لها من صفات الألوهية مالا تتحولها ولو وحدانية الصفات تنفي انصاف الذات العلية بقدرتين وإرادتين إلى آخر الصفات السبع وتنفي وجود صفة تشبه صفته في ذات غير ذات محادثة إذا علمت هذا فاعلم أن هذا الدليل الذي ذكره المصنف إنما يصلح بحسب ظاهره لا ثبات الوحدة في الذات اتصالا بمعنى نفي أن يكون معه شريك مماثل له في ألوهيته ولا ثبات الوحدة في الأفعال لكنه عند التأمل تجده صالحا لا ثبات الأمور الحجة للوحدة في الذات والصفات اتصالات وانصالات والوحدة في الأفعال بأن يقال قوله لو لم يكن واحدا أي بأن كانت ذاته مركبة من أجزاء أو كان لها نظيرا أو كانت صفاته متعددة أو أوصفت ذات بمثل صفاتها أو كان ثم موجد سواها لزم أن لا يوجد شيء من العالم فقد استدلل المصنف على ثبوت هذه الوحدات الخمس بدليل واحد وإنما جمعهم بدليل ولم يفضل ذلك في القيام بالنفس بل أفرد كل وجه بدليل لكون كل وجه من أوجه الوحدةانية يلزم على نفيه نفي الحوادث فلما كان اللازم هنا واحدا اكتفى بدليل واحد لأنه يعمها وأما القيام بالنفس فليس اللازم لنفي أحد الوجهين لازما لنفي الآخر فذلك عدد الدليل وبيان إجراء الدليل فيما إذا تعددت الذات اتصالا أن تقول لو تركت ذاته من أجزاء فاما أن تقوم صفات الألوهية وهي القدرة وما بعدها بكل جزء أو ببعض أو بالمجموع والكل باطل . أما الأول فلأن كل جزء يكون لها في الشيء التامع الآتي للشارح في تعدد الإلهين وهو مؤد للجزء للستار لنفي الحوادث وأما الثاني وهو قيام أوصاف الألوهية ببعض الأجزاء فلا تؤولوه لبعض الأجزاء على بعض وحينئذ فلا تقوم بها وذلك يستلزم محجز جميعها وهو يؤدي لنفي الحوادث وأما الثالث وهو قيام أوصاف الألوهية بمجموع الأجزاء فلا تؤولوه عليه محجز كل جزء على انفراده لأن كل جزء من مجموع الأجزاء قائم به جزء من كل صفة من صفات الألوهية ولا شك أن من قام به جزء من القدرة والإرادة يكون عاجزا ومفتقرا للجزء الثاني من تلك الصفة القائمة بغيره من الأجزاء ومحجز كل على انفراده يوجب محجز سائر الأجزاء وذلك يؤدي لعدم الحوادث وأيضا يلزم عليه انقسام ما لا ينقسم من الصفات وهو محال وأما أجزاءه فيما إذا تعددت الذات اتصالا بأن كان له نظير في ذاته فقد تصدى المصنف لبيان ذلك في الشارح كما تصدى لبيان أجزاءه فيما إذا كان له شريك من الحوادث في فعل من الأفعال وأما أجزاءه فيما إذا تعددت الصفات اتصالا بأن يكون لحادث صفة مماثل صفته تعالى فلا تؤوله إذا تعددت قدرة العبد يمكنها محجزت قدرة الرب عنه وإذا محجزت عن هذا الممكن لزم محجزها عن سائر الممكنات إذ لا فرق وذلك يؤدي إلى عدم الحوادث . إن قلت اللازم على تقدير تأثير قدرة العبد نفي ما لا يتعلق به لأنني العالم كله كاجله المصنف لازما . قلت بل اللازم نفي العالم كله وذلك لأنه إذا محجزت قدرة الرب محجزت قدرة العبد لأن ما جاز على الشئ جاز على ما مثله وأما أجزاءه فيما إذا تعددت الصفات اتصالا فبيانه أن كل صفة من الصفات يجب لها عموم التعلق كما أشار إليه في الشارح بقوله يبين ذلك أنه قد تقرر بالبرهان التقاطع وجوب عموم قدرته وإرادته وحينئذ فلا تعددت لزم العجز فلا يوجد شيء من الحوادث فقد بان لك أن ما ذكره المصنف من الدليل وإن كان بحسب الظاهر مثبتا لوحدة الذات اتصالا ولوحدة الأفعال فقط إلا أنه عند التأمل مثبت للوحدات الخمس وهي وحدة الذات اتصالا وانصالات ووحدة الصفات وكذلك وحدة الأفعال وأن وجه جريانه في وحدة الذات اتصالا وفي وحدة الأفعال وفي وحدة الصفات اتصالا مأخوذ من الشارح وكذا وجه جريانه في وحدة الذات اتصالا والصفات اتصالا



كأحد ينهه وبهذا تعرف أن قول الشارح فالوكان ثم موجود الخ رامي فيه ظاهر المتن وقوله بعد فتعين وجوب وحدانية مولانا في ذاته وصفاته وفي أفضاله نظرا لما تضمنه الدليل بالتأمل فتنبأ أطراف الكلام وأتبع الدليل للزم (قوله في ألوهيته) أي في كونه إلها ومراده ما يشمل الحكم المتصل والتفصيل في الذات والصفات بأن تقوم أوصاف الألوهية بجزء من أجزاء القات بمائل الآخر وبذات غير ذاته أو تعد صفات الألوهية كقدرتين وإرادتين لاعلمين إذ لا يتأتى التماثل فيها أو توجد صفة مثل صفاته في غيره كما يدل على ذلك قول الشارح في آخر الكلام فتعين وجوب وحدانية مولانا في ذاته وصفاته وفي أفضاله (قوله والتالي) أي وهو عدم وجود شيء من الحوادث (قوله معلوم البطلان بالضرورة) أي لوحد الحوادث بالمشاهدة (قوله على إيجاد الخ) أراد بالإيجاد الوجود لأن القدرة إنما تتعلق به لا بالإيجاد لأنه عبارة عن تعلق القدرة بالوجود (قوله لزوم عند تعلق تينك القدرتين الخ) هذا إشارة إلى برهان التوارد وإيضاحه أنهما إذا قصدا لإيجاد صدور معين فوقوعه إن كان بقدرة كل منهما لزوم كون الآخر الواحد أثرين وإن كان بقدرة أحدهما لزوم الترجيح بلامرجح لأن القضية القادرية ذات الإله وللقدرية ذات الممكن فنسبة الممكنات للإلهين للفروضين على السوية من غير رجحان ولزوم العجز أيضا لا يقال يجوز أن لا يقع مثل هذا المقدور للزوم المحال أو يقع بهما جميعا لا بكل منهما للزوم المحال. لأننا نقول الأول باطل للزوم عجزها لأن الفرض أنهما قصدا إلى إيجادها فإن لم يوجد لزوم عجزها وكذا الثاني لأن الفرض استقلال كل منهما بالقدرة والإرادة العامة (قوله بين مؤثرين) أي مستقل كل منهما بإيجاد (قوله لما يلزم عليه من رجوع الخ) أي ولما يلزم عليه من تحصيل الحاصل والتعليلان ظاهران إذا كان الممكن الذي تعلقت به القدرتان بسيطا غير منقسم كالجواهر الفرد وكذا إن كان مركبا وكان ما تعلقت به إحدى القدرتين عين ما تعلقت به الأخرى وإن كان غيره لزوم عجزها (قوله وذلك لا يعقل) ألا ترى أن الخطأ الذي لا عرض له يستحيل أن يرسم بقلبين وتعلق القدرة تعلق استقلال لأمعونة على أن المعونة توجب العجز قطعا (قوله كان مع الاختلاف فيه على سبيل التضاد أولى) أشار بهذا إلى برهان التماثل ويقال له برهان التطارد وتقريره أنه لو أمكن التعدد لأمكن التماثل لأن يرد أحدهما حركة زيد والآخر سكونه ولو أمكن التماثل لزوم أحد الأمرين المستعنيين لادتهما أعنى اجتماع الضدين إن فخذ مرادها وعجز أحد الإلهين إن فخذ مراد أحدهما دون الآخر وعجز أحدهما يؤدي لعجز الآخر لأن ثابت لأحد المثلين ثبت للآخر وعجزها يؤدي لعدم وجود شيء من العالم وهو باطل بالمشاهدة لما أدّى إليه وهو تعدد الإله باطل وهذا البرهان هو المشار إليه بقوله تعالى - لو كان فيهما آلهة إلا الله فسدنا - وهو دليل قطعي لا إقناعي خلافا لبيد حيث قال إنه إقناعي وهو مبني على أن المراد بالفساد اختلال نظامهما وأما لو قلنا إن المراد بالفساد عدم الوجود كان الدليل قطعيا (قوله وبهذا) الإشارة راجعة لوجوب وحدانية الأنفصال ويحتمل رجوعها للدليل السابق وهو دليل التماثل وتقريره أن قدرة الله عامة التعلق بكل ممكن فالوكان مقدور ما للعبد على وجه التأثير لزوم اجتماع مؤثرين على أثر واحد واللازم باطل فاللزوم مثله وبيان اجتماع مؤثرين أن قدرته تعالى عامة التعلق فيدخل تحتها فضل العبد فيكون مقدوره تعالى وواقعا بقدرة فوقوعه بقدرة العبد يلزم عليه اجتماع مؤثرين بل ويلزم عليه العجز إن وقع ذلك المقدور الذي هو من متعلقات قدرة الله بقدرة العبد فقط لأنه حيث كانت القدرة عامة ووقع شيء مما يتعلق به بنهرها كان ذلك عجزا لها (قوله لا أثر لقدرتنا) التوهم لتسكلم ومعه غيره والمراد بالتأثير الأفعال

ذلك أنه قد قصد بالبرهان القاطع وجوب عموم قدرته تعالى وإرادته لجميع الممكنات فالوكان ثم موجود له من القدرة على إيجادها كما مثل مولانا جل وعز لزوم عند تعلق تينك القدرتين بإيجاد ذلك الممكن أن لا يوجد بهما معا لاستحالة أثر واحد بين مؤثرين لما يلزم عليه من رجوع الآخر الواحد إلى أثرين وذلك لا يسقط فإنه لا بد من عجز أحد المؤثرين وذلك مستلزم لعجز الآخر المبطل له في القدرة على الإيجاد وإذا لم عجزها معا في هذا الممكن لزوم عجزها كذلك في سائر الممكنات لعدم الفرق بينهما وذلك مستلزم لاستحالة وجود الحوادث كلها والمشاهدة تقتضي بطلان ذلك ضرورة وإذا سبق وجوب عجزها معامع الاتفاق على يمكن واحد كان مع الاختلاف فيه على سبيل التضاد أولى فتعين وجوب

وحدانية مولانا جل وعز في ذاته وفي صفاته وفي أفضاله وبهذا تعرف أن لا أثر لقدرتنا في شيء من أصناف الاختيارية كحر كاتنا وسككنا وقيلنا وقصدنا بعجزها ونحوها بل جميع ذلك عجز مولانا جل وعز بلا واسطة

مطلقا كانوا عقلاء أو غيرهم وقيد الأعمال بالاختيارية لأنها هي التي وقع فيها خلاف أهل الضلال حركة  
البطش وأما الحركة الاضطرارية كحركة ثرثش فلا خلاف أنها مخلوقة لله (قوله) وقدرتنا أيضا مثل ذلك  
عرض) أي وصف وجودي (قوله) تقارن تلك (الأفعال) أي لا سابقة عليها ولا لزوم وقوع الفعل بلا قدرة  
عليه لما قرر من امتناع بقاء الأعراض وهذا مذهب الأشعرى وإمام الحرمين ومن تبعهما. واعترض  
بأنه لا نزاع في جواز تعدد الأشكال عقب الزوال فلا يلزم وقوع الفعل بلا قدرة عليه. وأجيب بأننا إنما ندعى  
لزوم ذلك إذا كانت القدرة تأتي بها العمل هي القدرة السابقة فان جلت مثل التجدد المقارن فقد لزوم أن القدرة  
التي بها العمل لا تكون إلا مقارنة ومذهب المعتزلة أنه لا يجب مقارنة القدرة للفعل بل توجد قبله لأن التكليف  
حاصل قبل الفعل ضرورة فإن الكافر مكلف بالإيمان فالزم نكس القدرة مفتحة حينئذ لزوم تكليف العاجز.  
وأجيب بأن صحة التكليف منوطه بالقدرة بمعنى سلامة الآليات والأسباب والقدرة السببية الاستطاعة كما  
نطلق على المرض المقارن للفعل نطلق على القدرة بالمعنى المذكور وهو سلامة الآليات والأسباب (قوله)  
وتعلق بها) أي تعلق مقارنة فقط لا تعلق تأثير (قوله) عند تلك القدرة) أي عند وجودها وقوله ما شاء  
مفعول بخاق (قوله) وجعل الله سبحانه وجود تلك القدرة مقارنة للفعل شرطا في التكليف) المراد  
بالوجود إمكانه لا وقوعه بالفعل لأن القدرة مقارنة للفعل عند أهل السنة والتكليف سابق عليها منوط  
بسلامة الآليات (قوله) والتعلق) عطف تفسير (قوله) وفي الشرع) عطف تفسير أي المسمى اصطلاح  
أهل الشرع (قوله) بالكسب) متعلق بالمسمى ونائب فاعله ضمير عائد إلى الاقتران وتسمية الاقتران  
كسبا مجاز بحسب الأصل لأن الكسب بمعنى الكسب والاقتران ليس بمكسوب للعبد بل كسبه عبارة عن  
مقدوره أعني الحركات سواء قلنا إنه اختراع أولا لكن باعتبار ذلك الاقتران والتعلق أي إنه لا يطلعها بحيث  
الحركة كسبا فاطلاق الكسب على الاقتران من إطلاق اسم السبب على السبب وهذا بحسب الأصل  
ثم صار إطلاقه على المقارنة حقيقة عرفية. والحاصل أن الكسب يطلق على كل من القدر على اقتران  
القدر بغير التدور وقيل إن صرف العبد قدرته وإرادته إلى الفعل كسب وإيجاد الله للفعل عقب ذلك خاق  
فالمقدور الواحد دخل تحت قدرتين لكن بجهتين مختلفتين فالفعل مقدور لله تعالى بجهة الإيجاد  
ومقدور للعبد بجهة الكسب إذا علمت ذلك تعلم أن قول الشارح المسمى في اصطلاح مراده اصطلاح  
الأشعرى ومن تبعه لا اصطلاح كل الحكميين (قوله) وبجسبه) أي وبحسب الكسب نضاف الأفعال  
للعبد أي كأنها ضافة لله بحسب الحلق والاختراع ولما أضيفت الأفعال للعبد من جهة الكسب أثبت  
وعوقب عليها نظرا لما عنده من الاختيار الذي هو سبب عاды في إيجاد الله الفعل والقدرة عليه. ثم  
إن العبد مختار بحسب الظاهر وإلا فآله للجبر لأن اختياره بخاق الله فالعبد مختار ظاهرا مجبور باطنا  
فهو مجبور في صورة مختار خلافا للمعتزلة القائلين إنه مختار ظاهرا وباطنا وللجبرية القائلين إنه مجبور  
ظاهرا وباطنا (قوله) لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت) عبر بها في الحسنات لا تنافعا بها وبهايا  
في السيئات لتضررها بها وعبر في الأول بكسبت وفي الثاني باكتسبت لأن الشر لما كان مما تشتهي  
النفس وتنجذب إليه وأماره به كانت في تحصيله أعجل وأجدر فقا وصفت بماله دلالة على المبالغة  
والاعتناء وهو الاكتساب. ولما لم تكن في باب الخير كذلك لتقورها في تحصيله وصفت بما لا دلالة  
فيه على الاعتناء والتصرف وهو الكسب (قوله) وأما الاختراع والإيجاد) عطف على الاختراع  
عطف مرادف وأل في الإيجاد عوض عن المضاف إليه. أي وأما إيجاد الأفعال والقوات واختراعها  
(قوله) فهو من خواص مولانا) أي وقوله قال الأشعرى إن القدرة على الاختراع أخص  
أوصاف الباري أي إنها صفة خاصة به لا تكون لسيره وليس مراده أنها خاصة للذات بمعنى

وقدرتنا أيضا مثل ذلك  
عرض مخلوق لمولانا  
جل وعز تقارن تلك  
الأفعال الاختيارية  
وتعلق بها من غير  
تأثير لها في شيء من  
ذلك أصلا وإنما أجرى  
الله تعالى العادة أن  
يخاق عند تلك القدرة  
لا بهامشاه من الأفعال  
وجعل الله سبحانه  
وجود تلك القدرة  
مقارنة للفعل شرطا في  
وجوب التكليف  
وهذا الاقتران  
والتعلق لهذه القدرة  
الحادثة تلك الأفعال  
من غير تأثير لها أصلا  
هو المسمى في  
الاصطلاح وفي الشرع  
بالكسب والاكتساب  
وبجسبه نضاف  
الأفعال إلى العباد كقوله  
تعالى - لها ما كسبت  
وعليها ما اكتسبت -  
وأما الاختراع والإيجاد  
فهو من خواص مولانا  
جل وعز لا يشاركه  
فيه شيء سواه تبارك  
وتعالى ويسمى العبد  
عند خلق الله تعالى فيه  
هذه القدرة المقارنة  
لفعل

تعالى فيه الفصل مجرداً  
عن مقارنة تلك القدرة  
الحادثة مجبوراً  
ومسطراً كالمرتضى  
مثلاً وعلامة مقارنة  
القدرة الحادثة لما  
يوجد في محلها تيسره  
بحسب العادة فضلاً أو  
تركا وعلامة الجبر  
وعدم التيسر وإدراك  
النسبة بين هاتين  
الحالتين ضروري  
لكل عاقل كما أن  
الشرع جاء بآيات  
الحالتين وتفضل بإسقاط  
التكليف في الحالة  
الثانية وهي حالة الجبر  
دون الأولى قال الله  
تعالى - لا يكلف الله  
نفساً إلا وسعها أي إلا  
ما في طاقتها بحسب  
العادة وأما بحسب  
العقل ونفس الأمر  
فليس في وسعها أي  
طاقتها اختراع شيء ما  
وهذا تعرف بطلان  
مذهب الجبرية  
الثاليتين باستواء  
الأفعال كلها وأنه  
لا قدرة تقارن شيئاً  
منها عموماً ولا شك  
أنهم في هذه لقالة  
مبتدعة به يكذبهم  
الشرع والعقل

أنها صفة خفية لا عقل الذات بدونها لأنها عنده صفة معنى والنفسية ليست كذلك (قوله مختاراً) أي  
لأن وجود الفصل مقارناً للقدرة يدل على أنه حصل منه اختيار للفعل قبل حصوله لماعلمت أن اختيار  
العبد للفعل سبب عاقل خلق الله الفصل والقدرة متقارنين (قوله وعند ما يخلق تعالى فيه الفصل مجرداً)  
عطف على قوله عند خلق الله فيه القدرة وقوله مجبوراً عطف على قوله مختاراً فهو من العطف على معمولي  
عامل واحد وذلك جائز انتهى يس (قوله لما يوجد في محلها) أي للفعل الذي يوجد في محلها أي يقوم  
به قيام العرض بالجواهر (قوله تيسره) أي الفعل الذي يوجد في محلها وقوله بحسب العادة متعلق بتيسره  
وقوله فضلاً أو تركاً معمول لتيسره أو تيسر الفعل من جهة تحصيله وعدم تحصيله بحسب العادة أي بحسب  
الظاهر والشاهدة والمراد بتيسره بحسب العادة أن يكون في وسع الشخص وطاقته فعله أو تركه بحسب  
الظاهر. وإعلم أن حسب إن خلت عن الجار سكنت سينها نحو حبسك الله وإن دخل عليها الجار فتحت  
سينها نحو بحسب الله ما لم يكن الجار زائداً وإلا سكنت نحو بحسبك درهم (قوله وعدم تلك القدرة)  
أي وعلامة عدم تلك القدرة من أصلها فضلاً عن مقارنتها (قوله عدم التيسر) أي عدم تيسر الفعل  
بحسب العادة بأن كان ليس في وسع العبد وطاقته (قوله بين هاتين الحالتين) أي حالة الجبر وحالة المقارنة  
التي هي حالة الاختيار (قوله ضروري لكل عاقل) أي فأهل الجبر أنكروا الضروريات ولذلك كانوا  
بها (قوله كما أن الشرع جاء الخ) إما أن يرجع قوله وعلامة مقارنة وإما إلى قوله وإدراك الفرق الخ  
وهو أقرب (قوله لإدوسها) أي لإبغاف وسعها أي بالفعل الذي في وسعها وطاقاتها (قوله أي لإساق)  
طاقاتها) أي لإبغاف في طاقتها (قوله بحسب العادة) أي بحسب الظاهر والشاهدة (قوله وأما بحسب  
العقل) أي وأما بحسب ما يدركه العقل إذا نظر نظراً صحيحاً (قوله ونفس الأمر) قيل المراد به علم الله  
وقيل ادوح المحفوظ وقيل نفس الأمر معناه نفس الشيء يقطع النظر عن اعتبار العتبر وفرض الفراض  
فالأمر بمعنى الشيء فتوكل هذا الشيء موجود في نفس الأمر إظهار في محل الإضرار أي موجود في نفسه  
(قوله وبهذا) أي بما ذكرناه من أن الفعل إذا كان في وسع العبد كانت قدرته مقارنة له غير مؤثرة فيه  
وكان مختاراً له وإن لم يكن في وسعه لم تكن قدرته مقارنة له (قوله مذهب الجبرية) بفتح الباء والتسكين لمن  
يجوز التسكين والتحرير كذا في السكاني عن القاموس وقرئ شخناً أن الجبرية نسبة للجبر  
فهو يسكن الباء وقد تفتح لسا كلمة التدرية (قوله ولا شك أنهم في هذه لقالة مبتدعة) أي تخالفهم السنة  
الثبتة لوسع المكلف وطاقته لأنهم قد دفعوا محل التكليف الذي أثبتته السنة وهو ما في وسع المكلف (قوله  
به) أي مغفولون لا ينهمون الحجة فأندفع ما يقال إن البلية الحق والأحق لا يتحكم عليه بأنه متبدع لعدم  
تكليفه. بحاصل الدفع أن البلية يطلق في اللغة على معان منها الغفلة وعدم فهم الحجة وهو المراد منها  
الخطئ وهو غير مراد (قوله وبطلان مذهب التدرية) أي نفاة القدر فهم منسوبون للقدرة قولهم بنى  
كون الشر بتقدير الله ومشيئته سموا بذلك لمبالغتهم في نفيه وكثرة مدافعهم إياه وقيل لأنياتهم للعبد  
قدرة الإيجاد لأنهم يقولون العبد يخلق بقدرة الخير والشر والمولى يخلق الخير فقط وفيه أن مقتضى  
القياس أن يقال لهم حينئذ قدرة بضم التاف مع أن الشائع قنحها إلا أن يقال إن قنح التاف من  
تغييرات النسب (قوله مجوس هذه الأمة) بهذا تمام الشارع صلى الله عليه وسلم حيث قال التدرية  
مجوس هذه الأمة ذكره في الجامع الصغير ووجهه أنهم أثبتوا فاعلين فاعل الخير وفاعل الشر كما أثبت  
المجوس إيمان الثور إلى الخير والظلمة إلى الشر وتسميتهم مجوساً على طريق التشبيه تنبيهاً على سوء  
الهم ولا يلزم أن يكونوا شركين غير موحدين لأن الشرك هو إثبات الشرك في أوحيته تعالى  
بشيء ويوجب الوجود كالمجوس أو استحقاق العبادة كالعبيد الأصنام والأوثان والقدرة لا يثبتون ذلك

ولاشك أنهم مبتدعة أشركوا مع الله تعالى غيره فتحقق مذهب أهل السنة بين هذين للذهنين القاسدين فهو قد خرج من بين فرث ودم لينتأخض أصنافا للشاربين (١٦٦) بين قوم أفرطوا وهم الجبرية وبين قوم فرطوا وهم القدرية وكان أن هذه القدرية

بل يصحبون خالقية المبدعة الخالق تعالى لا تقارها لآلات التي يخلق الله تعالى (قوله ولا شك أنهم مبتدعة) أي لأنهم خالفوا إجماع السلف قبل ظهور البدع على أن مشاء الله كان وما لم يشأ لم يكن (قوله) أشركوا مع الله تعالى غيره) أي أنهم في معنى الشركين الذين أشركوا مع الله غيره لأنهم شركوا بالبدعة في الفعل وليس المراد أنهم مشركون حقيقة لما علمت أن الأشراك حقيقة إثبات الشريك في استحقاق المبودية أو وجوب الوجود والمعتزلة لا يقولون بشئ من ذلك وقد بالغ علماء ماوراء النهر في ذمهم حيث قالوا الميوس أسعد حالا من المعتزلة لأنهم أنبتوا شريكا واحدا والمعتزلة أنبتوا شركاء لا تحصى والمصنف تابع لهم في المبالغة وإلزامهم لبسوا مشركين حقيقة كما علمت (قوله فتحقق مذهب أهل السنة الخ) يقرأ بصيغة اللبس للفعل وبصفة الأمر وهو أولى له يس وقوله مذهب أهل السنة أي الصحيح من مذهبهم لأن لم أقول إلا غير هذا لكن تصح عند المصنف ولقد قال ولا تصح بأذنك الخ . وحاصله أن مذهب أهل السنة أن الفعل إن كان في وسع العبد وطاقته بحسب الظاهر كان مقارنا لقدرة وتختار له ومكافئه ولا تأثيرا لقدرة فيه وإنما له مجرد المقارنة وإن كان الفعل ليس في وسع العبد كان غير مقارن لقدرة ومجبورا عليه وليس مكافئه . ومذهب الجبرية أن الأفضل كلها مجبور عليها وليس للعبد قدرة تقارن شيئاً منها . ومذهب المعتزلة أن الفعل إن كان ليس في وسع العبد فهو مجبور وصادر بقوة الله وإن كان في وسعه فهو صادر بقدرته على حسب إرادته والأول غير مكفبه دون الثاني فإنه مكفبه . إن قلت الجبر لازم لأهل السنة حيث لم يجعلوا للعبد تأثيرا في أفعاله الاختيارية مع كونه مكافئاً . قلت الجبر المظهور هو الحسبي وهو التكليف بما ليس في وسعه وأما الجبر العقلي وهو سلب الخالقية عن العبد فهو متوجه على جميع الفرق ولا يضر لآته محض الإيمان (قوله من بين فرث ودم) الثرت أحسن من الدم وكلاهما قبيح والذي بمنزلة الدم مذهب المعتزلة لأنهم أضافوا الإيجاد لغير الله والذي بمنزلة الثرت مذهب الجبرية لأنه أخف من كلام المعتزلة لأنهم أضافوا جميع الأفضل لله هكذا قرر والصاب العكس لأن من لازم مذهب الجبرية عدم التكليف واتفاء الشريعة وهو كفر ومذهب المعتزلة مفسق فقط كذا قرر شيخنا (قوله لبنا) حال من فاعل خرج (قوله قوم أفرطوا الخ) حاصله أن الجبرية لما تجاوزوا الحد حيث نفوا الكسب الثابت شرعا ونفوا الاختيار الثابت ضرورة نسب لهم الإفراط الذي هو مجاوزة الحد والقدرية لما لم يعطوا النظر حقه ولم يمتدوا للصواب من عموم تعلق قدرة الباري بالكائنات لا مكانها سواء كانت من كسب العبد أم لا صاروا في نظرم عاجزين مفرطين فنسبهم إلى التفريط الذي هو التقصير . والحاصل أن الجبر هو الحق فتمتيعه ظاهرا بالدليل فمن زاد عليه حتى نفي الكسب نسب إلى الإفراط والمعتزلة لم يظفروا بالمطلوب الذي هو الجبر بل وقفوا دونه وجعلوا العبد محترقا أقدما نسبهم إلى التفريط (قوله عند الطعام) أي عند أكل الطعام فيه حذف مضاف (قوله ولا تغ بأذنك الخ) أشار بهذا لثلاثة أقوال قلت عن أهل السنة : الأول قول القاضي أي بكر الباقلاذ بتأثير قدرة العبد في حال الفعل لا في أصله ككون الحركة صلاة وغصبا ونكاحا أمادات الحركة بقدرة الله ويقول إن حال الفعل الذي تؤثر فيه قدرة العبد أعني كونه صلاة مثلاً أمر بشئ كثيره من الأحوال . القول الثاني قول الأستاذ أي اسحق الاسفرايين بتأثير قدرة العبد في حال الفعل لأن أصله كقول القاضي غير أن حال الفعل الذي تؤثر فيه قدرة العبد عنده من كونه صلاة أو غصبا وحده باعتبار لفعل لا حال كما يقول القاضي لأن الأستاذ لا يقول بثبوت الأحوال بل بصلها . القول الثالث

الحادثة لا أثر لها أصلا في فعل من الأفعال كذلك لا أثر للشارف في الإسراق أو الطبخ أو التسخين أو غير ذلك لا بطبعها ولا بقوة وضعت فيها بل الله تعالى أجرى العادة اختياراً منه جل وعز بإيجاد تلك الأمور عندها لا بها وقس على هذا ما يوجد من القطع عند السكين والألم عند الجوع والتسبع عند الطعام والرأى والنبات عند الماء والضوء عند الشمس والسراج ونحوهما والظل عند الحدار والشجرة ونحوهما ويرد للماء السخن عند صب الماء البارد فيه والعكس ونحو ذلك مما لا ينحصر فاقطع في ذلك كله بأنه مخلوق لله تعالى بلا واسطة البتة وأنه لا تأثير فيه أصلا لتلك الأشياء التي جرت العادة بوجودها معها وبالجملة فلتعلم أن الكائنات كلها يستحيل منها الاختراع لا أثر ما بل جميعها مخلوق لولانا

قول

جل وعز ومقتدر إليه أشد الاقتدار ابتداء ودولاً بلا واسطة فهذا شد

البحران للفظ وعلى حله الكتاب بالسنة وإجماع السلف قبل ظهور البدع ولا تسع بأذنك ليلجته بس من أنزع

قول إمام الحرمين في آخر أمره بتأثير قدرة العبد في ذات النسل لكن على وفق مشيئة الرب وإرادته وهذه الأقوال غير صحيحة لخالفها لإجماع السلف الصالح . فان قلت كيف يصح من هؤلاء الأئمة عامة الإجماع . قلت قال في شرح الكبرى ولا يصح نسبها لهم بل هي مكذوبة عنهم ولئن حجت قائما قالوها في مناظرة مع المعتزلة جرت إليها الجدل (قوله بنقل النث) أي الردي والسمين أي الجيد (قوله وأما برهان وجوب انصافه تعالى بالقدرة الخ) هذا شروع منه رحمه الله في وجوب انصافه تعالى بالصفات الثبوتية . واعلم أن الصفات الثبوتية باعتبار توقف الفعل عليها وعدم توقفه سبحانه قسم يتوقف عليه الفعل عقلا وهي القدرة والارادة والعلم والحياة وقسم لا يتوقف عليه الفعل عقلا وهي السمع والبصر والكلام وقد استدلل الصنف على ثبوت كل قسم ببرهان فاستدل على ثبوت القسم الأول بهذا البرهان ثم إن وجوب انصافه تعالى بهذه الصفات يتضمن ثلاثة مطالب وجوب وجودها ووجوب كون تلك الصفات ثابتة للذات أولا إذ انصاف الشيء بالشيء فرع ثبوته له وفي كل ما يؤدى لحدوث تلك الصفات كنفى عموم تعلقها . فان قلت لا نسلم أن وجوب انصافه للوصف بصفة يستلزم وجوب تلك الصفة لجواز أن تكون الصفة ممكنة والانصاف بها واجب . ألا ترى أن الجرم إذا لم يكن ساكنا في زمان ما كان انصافه بالحركة واجبا والحركة في نفسها ممكنة . قلت هذا ممنوع بل الصفة متى كانت ممكنة كان الانصاف بها ممكنا فمضى تقدير إذا انتفتحت الانصاف بها متى كانت الذات واجبة ووجب انصافها بصفة كانت تلك الصفة واجبة لتلك الذات مادامت الذات لأن الذي يجب الانصاف به لا يرتفع إلا بارتفاع الذات (قوله لواتقى شيء منها الخ) هذا إشارة إلى قياس استثنائي مركب من شرطية متصلة مذكورة واستثنائية محذوفة لم يبق شيء مقامها استثنى فيها تقيض التالي فيمنع تقيض المقدم ونظم القياس هكذا لواتقى شيء من هذه الصفات الأربعة لما وجد شيء من الحوادث لكن التالي باطل بالشاهدة فبطل التمتع وهو انتفاء شيء من هذه الصفات الأربعة بقيت تقيضه وهو وجود كل واحدة منها وهو المطلوب وقوله لواتقى شيء منها يعني عن الذات وانتفاء شيء منها عن الذات مقابل لوجوب انصافه تعالى بها تتضمن للطالب الثلاثة السابقة فكانه قال لو لم يجب الانصاف بها أي بأن صح نفيها إلامكانها أو لاستحالتها بأن نتفى عن الذات أولا أو بأن يدعى خصوص تعلقها ببعض ما تصلح له لأن هذا يستلزم الافتقار للخصص المؤدى للحدوث (قوله لما وجد شيء من الحوادث) بيان للضرورة هو أن الفعل لا يصح بدون هذه الصفات أما الحياة فلا شيء شرط عقلا في الانصاف بالصفات الثلاث فنفيها عن الذات يستلزم نفي الثلاثة عنها وأما غيرها من بقية الصفات فلا تأثير القدرة موقوف على إرادة ذلك الأمر أو إرادة الأمر موقوفة على العلم به فالواتقى العلم انتفتت الارادة انتفتت القدرة ولو انتفتت القدرة لانتفى سائر الحوادث وانتفاء الحوادث باطل بالضرورة فلزومه وهو نفيها كذلك فينتج أنها ثابتة للذات وهذا حاصل ما ذكره الشارح . فان قلت لا نسلم للضرورة التي في الشرطية القاطلة لواتقى شيء منها لما وجد شيء من الحوادث لجواز انتفاء تلك الصفات ويكون التأثير في الحوادث بالعلم أو الطبيعة كما نفى أن يورده للمعتزلة على اللازمة من التمتع لأن مذهبهم نفي المعاني فلهم أن يقولوا لا نسلم أنه يلزم من انتفاء شيء من هذه الصفات الأربعة انتفاء الحوادث لأن الحوادث مستندة للعنوية أي إن إيجادها بلا شيء من المعاني موجود . وحاصل الجواب أن إثبات العنوية دون المعاني كالكلام بلا علم وقادر بلا قدرة

بنقل النث والسمين  
عن مذهب بعض أهل  
السنة مما يخالف  
ما ذكرناه لك فشد  
يدك على ما ذكرناه  
وهو الحق الذي لا شك  
فيه ولا يصح غيره  
واقطع تشؤك إلى  
سماع الباطل تمس  
سعيدا ونمت إن شاء  
الله تعالى طيبا رشيدا  
والله المستعان

(ص) وأما برهان  
وجوب انصافه تعالى  
بالقدرة والارادة والعلم  
والحياة فلا شيء لواتقى  
شيء منها لما وجد  
شيء من الحوادث  
(ش) قد تقدم لك أن  
تأثير القدرة الأزلية  
موقوف على إرادته  
تعالى ذلك الأمر وإرادته  
تعالى ذلك الأمر موقوفة  
على العلم به والانصاف  
بالقدرة والارادة والعلم  
موقوف على الانصاف  
بالحياة

محدث هذه الصفات الأربع فلا أتق شي منها لما وجد شي من الحوادث للزوم محجزة حيثن وبهذا تبين وجوب وجود اتصافه تعالى بهذه الصفات في الأزل إذ لو كانت حادثة لزم توقف إحداثها على اتصافه تعالى بأشئنا قبلها ثم ينقل الكلام إلى أشئنا ويلزم التسلسل وهو محال فيكون وجود تلك الصفات على هذا التقدير محالا وذلك مؤد إلى المحذور المنذور وهو أن لا يوجد شي من الحوادث بهذا تعرف أيضا وجوب عموم التعلق للتعلق منها كالعلم والقدرة والإرادة إذ لو اختصت ببعض المتعلقات دون بعض لزم الافتقار إلى المخصص فتكون حادثة ولا يمكن أن يكون الحدث لها غير الموصوف بها لما عرفت من وجوب الوجدانية له تعالى وانفراده بالاختراع وإحداثه تعالى لما فرغ اتصافه بأشئنا قبلها ثم ينقل الكلام إلى تلك

واضح البطلان لخالفته لغة العرب لأن الاسم إنما يشتق من صفة قائمة بالمسمى لامن غير قائمة به ولما كان القول بثبوت اللعوبة دون العاني واضح البطلان لم يكثر للصنف بهذا كالأول هذا . واعلم أن للصنف رتب هنا عدم وجود شي من الحوادث على عدم وجود شي من هذه الصفات الأربع وإن كان في الكبرى إغراب عدم وجود شي من الحوادث على عدم معنوية هذه الأربع وهي الكون قادرا ومريدا وعالما وحيا نظرا إلى أن العاني ملازمة للعنوية إثباتا ونفيا وحيثن فالبرهان المذكور كما ثبت به للعاني الأربع ثبت به معنويتها (قوله إذ هي) أي الحياة شرط فيها أي في تلك الصفات وكون الحياة شرطا في هذه الصفات معلوم في الشاهد بالضرورة فيلزم في الغالب أن يكون كذلك لأن الشاهد مسلم تعرف به الحقائق غالبا (قوله ووجود للشرط) أي وهو الصفات الثلاثة هنا (قوله بدون شرطه) أي العقلي وهو الحياة هنا (قوله موقوف على اتصال الخ) أي ولا عبرة بما قاله المعتزلة والفلاسفة كما تقدم (قوله وبهذا تبين الخ) الإشارة راجعة لمجموع الدليل ويصح رجوعها للتالي وفي الكلام حذف مضاف : أي وبطلان هذا التالي يتبين وجوب الخ وإن شئت قلت وبالتالي من حيث بطلانه يتبين وجوب اتصافه تعالى بهذه الصفات في الأزل وذلك لأنها لو اتفقت عن الدات أزالا بل اتصفت بها فيما لا يزال لما وجد شي من الحوادث لكن عدم وجود شي من الحوادث باطل فاللزوم مثله بيان للضرورة أنها لو اتفقت عن الدات أولا واتصفت بها فيما لا يزال كانت حادثة ولو كانت حادثة كانت من جملة المحدثات فيتوقف إحداثها على اتصافه بأشئنا قبلها ثم ينقل الكلام إلى تلك الأشئال فنقول إنها من جملة المحدثات فيتوقف إحداثها على اتصافه بأشئنا وهكذا فيلزم الدور إن انحصر العدد وإلا فالتسلسل وكلاهما محال فما أدى لذلك وهو كون تلك الصفات حادثة محال فوجود الحوادث التوقفة على ذلك المحال محال فيأتي المحذور وهو عدم وجود شي من الحوادث (قوله وعلى هذا التدبير) أي يتدبر حدوثها وقوله تبين أي بواسطة التعليل الذي ذكره بعد (قوله وذلك مؤد) أي وكون وجود الصفات على تقدير الحدوث محالا مؤد الخ لأنه إذا كان وجودها حادثة محالا فيكون وجود الحوادث التوقف عليها محالا وهذا يؤدي إلى عدم وجود شي من الحوادث (قوله وبهذا تعرف) أي وبطلان التالي وهو عدم وجود الحوادث على ما نعرف الخ . وحاصله أنه لو لم تكن تلك الصفات الثلاثة المذكورة عامة التعلق لما وجد شي من الحوادث لكن عدم وجود شي من الحوادث باطل فاللزوم مثله بيان للضرورة أنها لو لم تكن عامة التعلق لاحتاجت إلى مخصص فتكون حادثة فتحتاج إلى اتصال الباري محدثها بمثلها وهكذا فيؤدي إلى التسلسل وهو محال فما أدى إليه وهو عدم عموم التعلق محال فيكون وجود الحوادث التوقف على ذلك المحال محالا فيأتي المحذور وهو عدم وجود شي من الحوادث (قوله ويحيء ماسبق) أي من التسلسل وأنه محال وأن ما أدى إليه من عدم عموم التعلق محال وأن ذلك المحال يؤدي إلى عدم وجود شي من الحوادث (قوله فتدبان لك بهذا أن البرهان الخ) أراد بالبرهان حزمه وهي الاستثنائية التي يصبرون عنها ببطلان اللازم يعني أن بطلان اللازم المذكور يستلزم الأمور الثلاثة لاستزام في كل واحدة منها ذلك اللازم ويحتمل أن يريد أن البرهان المذكور يستلزم تلك الأمور باعتبار لازم شرطيته والمهوج لهذا التكلف المخالف لظاهر اللفظ كون نتيجة الدليل المشتمل عليها أولى تقضيها لا تكون إلا واحدة فلا يصح أن يستنتج من الدليل أكثر من مطلوب واحد ويمكن أن يقال إن المطلوب وهو اتصاف الباري بتلك الصفات واحد وتلك الأمور الثلاثة فلا تلتصافها أجزاء فذلك المطلوب وذلك أن وجوب اتصافه تعالى بها يستلزم

الأشئال ويحيء ما قد سبق فتدبان لك بهذا أن البرهان الذي ذكرناه في أصل العقيدة يؤخذ منه ثلاثة أمور وجودها وجود هذه الصفات ووجوب التسليم والبقاء لها ووجوب عموم التعلق للتعلق منها وقد أشار في أصل العقيدة إلى أن البرهان الذي ذكره

وجودها كأمم والتعريف بالعهدة بدل على عموم تعلقها كاذ كرفه مطالب في ضمنه مطالب (قوله هو لهذه المطالب) أي هو منتج لهذه المطالب بواسطة إتيانه لوجوب اتصافه تعالى بهذا الاستلزام لهذه المطالب وهي وجودها ووجوبها وعموم تعلقها كأمم (قوله يستلزم وجودها) اعترض بأن الوجوب لا يستلزم الوجود بدليل صفات السالوب فاتها واجبة أي يجب اتصافه تعالى بها وهي غير موجودة . وأجيب بأن المراد بالوجود الذي يستلزمه الوجوب التحقق في نفس الأمر لا الوجود في خارج العيان ولا شك أن السلبية متحققة في نفس الأمر فوجوب اتصافه تعالى بهذه الصفات يستلزم ثبوتها لذات وتحققها في نفس الأمر وكذلك الصفات السلبية وجوب اتصافه بها يستلزم تحققها في نفس الأمر وإن كانت ليست أموراً موجودة في الخارج يمكن رؤيتها (قوله والمعهود الصفات الخ) أي والمعهود صفات عامة التعاقب . واعلم أن الصفات الأربع التي يتوقف عليها الفعل إنما ينهض فيها الدليل العقلي كإفعل الصنف لا التسمي للزوم الدور وذلك لأنها لو ثبتت بالسمع لكنت متوقفة عليه والحال أن السمع متوقف على المعجزة المتوقفة على كون فاعله متصفاً بهذه الصفات الأربع قال الأمر إلى أن السمع متوقف على هذه الصفات الأربع وقد فرضنا أنها متوقفة عليه فلم أن الصفات الأربع متوقفة على نفسها لأن التوقف على التوقف على الشيء متوقف على ذلك الشيء فالصفات الأربع متوقفة على السمع المتوقف عليها فتكون تلك الصفات متوقفة على نفسها (قوله وأما برهان وجوب السمع له تعالى والبصر والكلام فالكلام والسنة والاجماع) أطلق البرهان هنا على الدليل عجزاً لعدم تركبه وكونه نقلياً والبرهان لا يكون إلا عقلياً مركباً من مقدمات يقينية والعلاقة المشابهة في إقادة اليقين لإقادة هذا الدليل القطع واليقين كقيده البرهان وجمع هذه الصفات الثلاث في برهان لعدم توقف الفعل عليها سواء كانت معجزة أو غيرها ومن ثم صح الاستدلال عليها بالسمع بخلاف ما مر من الصفات فإن النحل لما كان يتوقف عليها كان الناهض في الاستدلال عليها الدليل العقلي لا السمعي لزوم الدور كأمم ولينقل هنا وأما برهان وجوب اتصافه بالسمع الخ كأمم إما استثناء بما سبق لأن كلامه في الاتصاف بالصفات أول نظراً إلى أن من جملتها الكلام وقد استدلل على ثبوته بالاجماع وليس الاجماع إلا على أنه واجب له تعالى لا على اتصافه به لأن العزلة لا يروى صفة فلا يصح دعوى الاجماع مع وجود المخالف والمطالب الثلاثة وهي وجود هذه الصفات ووجوب اتصافه تعالى بها في الأزل ووجوب عموم تعلقها لا تؤخذ من دليله العقلي لا السمعي (قوله فالكلام والسنة والاجماع) قيل الأولى الاستدلال بالاجماع فقط لأن الاستدلال بالكلام والسنة شبه مصادر إذ فيه إثبات الكلام بالكلام . وقد يقال إن الاستدلال على ثبوته الكلام النفسى والاستدلال بالكلام الناطقى لأن المراد بالكلام هنا المعنى المصطلح عليه عند الأصوليين وهو اللفظ المنزل على سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم لا العجز بسورة منه للتعبيد بتلاوته وفيه معنى معكم أجمع وأرى . وهو السمع البصر . وكلم الله موسى تكليمًا قال الاستدلال بالسمع في العمليات أي الاعتقادات مشروط بكونه قطعيً للثبوت والدلالة والكتاب العزيز قطعيً للثبوت لأنه متواتر ودلالة تلك الآي ظنية لأنها ظواهر لا تنصص إذ قد يطلق السمع والبصر ويراد بهما العلم مجازاً وحيث قد فلا يصح الاستدلال بالكتاب على ثبوت هذه الصفات لله تعالى : قلت الأصل محل اللفظ على الحقيقة وحمل السمع والبصر في الآي على العلم مجاز شرطه القرينة ولا قرينة هنا أيضاً الظواهر في ذلك المعنى كثيرة والظواهر إذا كثرت نفيد القطع (قوله والسنة) هي أقوال سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم وأفعاله وتقريراته فيها ما في الصحيح من قوله صلى الله عليه وسلم «أربعوا على أنفسكم فإنكم لا تدعون أصم ولا غافياً وإنما تدعون سميماً بصيراً ومعهم أربعوا على أنفسكم أشفقوا على أنفسكم ولا تجعلوها برح الأصوات في الدعاء فإنكم لا تدعون الخ (قوله والاجماع) هو اتفاق جهتي الأمة بعد وفاة

هو لهذه المطالب الثلاثة  
أما الوجود والوجوب  
فأشار إليهما بقوله  
وجوب اتصافه تعالى  
بالقدرة والإرادة إذ  
الوجوب لهذه الصفات  
يستلزم وجودها  
وأشار إلى الطلب  
الثالث وهو عموم  
التعلق لتعلق منها  
بالألف واللام التي  
أدخلها على صفة  
القدرة وما بعدها من  
الصفات فاتها للعهد  
والمعهود به الصفات  
التي فسر تعلقها فيما  
سبق والله التوفيق  
(ص) وأما برهان  
وجوب السمع له تعالى  
والبصر والكلام  
فالكلام والسنة  
والاجماع

لزم أن يتصف بأشدها  
وهي نقائص والنقص  
عليه تعالى محال  
(ث) هذه الثلاثة لما لم  
تتوقف على معرفتها  
دلالة المجزئة على  
صدق الرسل عليهم  
الصلاة والسلام صح  
أن يستند في معرفة  
وجوب انصافه تعالى بها  
إلى قول الرسول عليه  
الصلاة والسلام والهدى  
الشرعي فيها أقوى من  
الدليل العقلي ولهذا  
بدأنا به في أصل العقيدة  
وقولنا فيها في الدليل  
الثاني العقلي والنقص  
على الله تعالى محال  
يعني لانه يستلزم أن  
يحتاج حينئذ إلى من  
يكلمه بأن يدفع عنه  
ذلك النقص ويخلق له  
الكمال وذلك يستلزم  
حدوثه واقترافه إلى إله  
آخر كيف وقد قرر  
بالدليل وجوب  
الواحدانية له تعالى  
وأضحا لوصاف تعالى  
بتلك النقائص لزم أن  
يكون بعض مخلوقاته  
أكل منه تعالى الله  
عن ذلك لسلامة كثير  
من المخلوقات من تلك  
النقائص والمخلوق  
يستحيل أن يكون

سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم على حكم من الأحكام وقد حكى غير واحد من علماء السنة انعقاد  
الاجماع على أنه سبحانه وتعالى سميع بصير وقال السعد في شرح المقاصد انعقاد إجماع أهل الأديان  
بل إجماع العلماء على ذلك ثم قال وبالجملة لا خلاف بين أرباب الملل والمذاهب في كون الباري  
متكلما وإعنا الخلاف في معنى كلامه وفي قلمه وحديثه اهـ . فان قلت غاية ما دل عليه الكتاب  
والسنة وأجمت عليه الأمة أنه تعالى سميع بصير متكلم وليس كلام المصنف بصدق ذلك بل بصدق  
أن له صفات معان زائدة على ذاته يتصف بها تسمى السمع والبصر والكلام والكتاب والسنة  
لم يصرح بذلك ولم ينقل عن أحد أنه حكى الاجماع على هذا الوجه فالدليل لا يتم إلا لو كانت الآيات  
والأحاديث مصرحة بذلك وكان الاجماع على هذا الوجه وإلا فالمعترلة يقولون إنه سميع بصير بذاته  
ومتكلم أى خالق للكلام في شجرة ونحوها فهم موافقون لما أنه تعالى سميع بصير متكلم ومخالفون لما  
في مدعانا وهما أنها صفات زائدة على الذات متصف بها المولى . قلت إن أهل اللغة يفهمون من سميع  
بصير متكلم الذى صرح بها الكتاب والسنة وأجمع الأمة عليها أنه قام به السمع والبصر والكلام  
فإذا ضمنت ما فهمه أهل اللغة لما صرح به الكتاب والسنة وانعقد الاجماع عليه ثبت مدعانا وهو أن كل  
واحدة من تلك الأمور الثلاثة صفة موجودة زائدة على الذات متصفة بها فقول المصنف فالكتاب  
والسنة والاجماع أى مع ضمنية ما فهمه أهل اللغة (قوله لزم أن يتصف بأشدها) أى لكن التالى باطل  
فبطل المقدم وهو عدم انصافه بما ثبت نقضه وهو انصافه تعالى بها ووجه اللازمة بين المقدم والتالى  
أن القابل للشيء إما أن يتصف به أو يشده فالولى قابل للانصاف بها ففى اتنى انصافه تعالى بها لزم  
أن يتصف بأشدها . والحاصل أن كل حى قابل لصفة لا يخلو عن الانصاف بها أو عن مثلها أو عن ضدّها  
لأن القبول نفسى وكل حى قابل لهذه الصفات بدليل امتناع انصاف المولى بها ووجه انصاف الأشياء  
بها فالمصحح الحية وحينئذ فالولى إذا لم يتصف بها لزم أن يتصف بأشدها ودليل الاستثنائية قياس  
اقتراى قائل أضاد هذه الصفات نقائص وكل نقص عليه تعالى محال ينتج أضداد هذه الصفات عليه  
تعالى محال وقد أشار المصنف لهذا القياس الاقتراى المستدل به على صحة الاستثنائية بقوله وهي نقائص  
والنقص عليه تعالى محال (قوله لما لم تتوقف على معرفتها دلالة الخ) الأولى لما لم تتوقف عليها  
المعجزة الدالة على صدق الرسل صح الخ . وحاصله أن هذه الصفات الثلاثة لا تتوقف المعجزة الدالة على  
صدق الرسل عليها لأن الأعمى والأصم والأبكم يتأتى منه الفعل فقد صح الاستدلال على انصاف المولى  
بها بالسمع بخلاف الصفات للتقدمه فانها لما توقفت عليها الفعل امتنع الاستدلال عليها بالسمع لزوم  
البور كاسم (قوله إلى قول الرسول) يدخل فيه الاجماع باعتبار أصله إذ لا بد له من مستند شرعى  
ويشمل التقرير إن فرض وقوع دليل به ويحمل القول على ما يشمل النفساني (قوله والدليل  
الشرعى فيها أقوى من الدليل العقلي) اعترض بأن العقلي لا قوة فيه وذلك لأن المطالب في العقائد  
اليقين والدليل العقلي المذكور هنا لا ينتج لعدم صحته كإسقاطه لك وحينئذ فلا يوصف بكونه دليلا  
فضلا عن القوة فلا وجه للتصير بأفضل التفضيل المترن بين (قوله يعنى لانه يستلزم الخ) هذا دليل  
لكبرى من الاقتراى الذى أقيم على الاستثنائية وأما الصغرى القائلة وهي نقائص فلم يذ كر لها  
دليلا لورود الاعتراض عليها كآياتك بيانه (قوله وإن كان لا يسل من الاعتراض الخ) الاعتراض  
الذى أشار له وارد على الملازمة وعلى الاستثنائية أما على الملازمة فبان قال قولكم لو لم يتصف بها لانصاف  
بأشدها لانصافه وذلك لانكم نفيتم الملازمة على قاعدة وهي أن القابل للشيء لا يخلو عنه وأعن ضدو قلم  
إن الذات العلية قابلة للأوصاف المذكورة ففى اتفق لزم أن يتصف بأشدها وهذا فيه نظر لأن الحكم



على القائل بقبولها تلك الصفات فرع عن تصورها حقيقة ذاته تعالى غير معلومة لنا بالكسح حتى نعلم ما قبله مما لا يقبله وإنما يجب قبولها لما دلت عليه الأفعال وتوقف على الاتصاف به والسمع والبصر والكلام لا يتوقف الفعل عليها وإن اعتمدت في قبول الذات لهذه الصفات على قاعدة قبولها لكل كمال فسلم أنها تقبل كل كمال لكن من أين لكم أن هذه الصفات كمال فإن اعتمدت على الشاهد قلنا ليس كل ما كان كمالا في الشاهد كمالا في الثابت ألا ترى أن الزوجة والولد كمال في الشاهد لا في الثابت سلمنا أن هذه الصفات كمال وأن الذات قبلها لمن أين أتاكم أنها إذا لم تتصف بها تصف بأضدادها وقولكم القابل للشيء لا يتجاوز عنه وعن ضده منوع وسند التمسك أنه لا يلزم في كل شيء أن يكون له ضد لجواز أن يكون التقابل بين الشيء وبين منافيته تقابل العدم والملكية . سلمنا أن مقابل تلك الصفات أضداد . لكن لا سلم منع الجواز عن الشيء وعن ضده . ألا ترى أن الهواء خال عن الألوان كلها وكذلك الماء . سلمنا منع الجواز صحة الشرطية لكن لا سلم الاستثنائية وقولكم في بيانها أنها تقاخص لا يصح إذ لا يلزم من كون أضدادها نقضا في حق الشاهد أن تكون نقضا في حق الثابت . ألا ترى عدم اتخاذ الزوجة والولد فإنه نقص في حق الشاهد وليس كذلك في حق الثابت (قوله والتقية) أي للدلول فالمدلول ثبت بالسمي وزاده العقلي قوة وليس المراد أن دلالة الأول على المطلوب ضعيفة ولا تقوى عليه إلا بالثاني وبدل على ذلك جله الأول مستقلا بنفسه أي لا يحتاج إلى معونة من الدليل العقلي بخلافه هو . إن قلت الدليل البقلى لا يستقل أصلا بل دائما يتوقف على استعمال العقل . قلت المراد باستقلال البقلى أنه لا يتوقف في إقامة المطالب على برهان عقلى وهذا لا ينافي أن العقل لا يفهمه إلا باستعمال العقل فيه (قوله ولا يرد عليه شيء) اعترض بأن السمي قد ورد عليه بحث كما قلنا عند قوله فالكتاب والسنة والاجماع . وحاصله أن غاية ما أفاده الكتاب والسنة والاجماع أن الله سميع وبصير ومتكلم وليس هذا مطلوبا بل المطلوب إثبات أن السمع والبصر والكلام صفات زائدة على الذات تتصف بالذات بها . وحاصل الجواب أن قوله ولا يرد عليه شيء أي خال عن الجواب كالوارد على العقلى وهذا لا ينافي أن التقلى ورد عليه شيء لكن معه جواب . وقد علمت الجواب عن هذا الاعتراض فيهما . وحاصله أن المراد بقوله فالكتاب والسنة والاجماع أى مع ضمنية فهم أهل اللغة فتأمل (قوله فلائنه لو وجب عليه تعالى شيء منها عقلا الخ) اعلم أن مذهب أهل السنة استواء الأفعال كلها بالنسبة للقدرة الأزلية ولا يجب على الله تعالى فعل شيء أصلا . وقالت المعتزلة يجب على الله فعل الصلاح والأصلح كإثابة الطائع وعقاب العاصي وكالاخترام إذا علم من المصوم أو التائب أنه يكفر أو يفسق لو بقي لما في تركه من تقويت ما كان عليه من الطاعة ثم إن الوجوب على مذهب المعتزلة ليس معناه توجه الأمر الجازم عليه تعالى بحيث يكون هناك طالب غير الله طلب منه ذلك الأمر وحتمه عليه وليس معناه أيضا إلحاق الضرر له بتقدير الترك لما وجب كاهو شأن الواجبات لأنه تعالى منزّه عن النفع والضرر بل المراد بوجود ذلك عليه أنه يفضله ولا بد للحسن الذائق الذى اشتغل عليه الفعل فلا يسوغ تركه بحسب الحكمة إذا علمت هذا فقول المصنف في الرد عليهم لو وجب عليه شيء منها أى كالصلاح والأصلح كما يقوله المعتزلة وقوله عقلا أى من جهة العقل بحيث صار لا بد من فعله لا شتماله على الحسن الذائق وليس المراد بوجوبه أنه يفضله ولا بد من كونه جائزا للترك لأنه ليس فيه حينئذ انقلاب حقيقة الممكن لأنه صار الوجوب عرضيا ولا ضرر في صيرورة الممكن واجبا عرضيا (قوله أو استحالة عقلا) أى أو استحالة شيء منها من جهة العقل لا شتمال الفعل على قبح ذاتي كترك الثواب والأصلح (قوله لا تقبل الممكن واجبا أو مستحيلا) أى على تقدير وجوب شيء منها أو استحالة وبيان الملازمة أن وجوب الشيء إنما هو لما اشتمل عليه من الحسن

والتقية لما هو مستقل بنفسه ولا يرد عليه شيء وهو الدليل النقلى حسن وقد لوحنا إلى ذلك بتأخيرها في أصل العقيدة ، والله التوفيق .

(ص) وأما برهان كون فعل الممكنات أو تركها جائزا في حقه تعالى فلائنه لو وجب عليه تعالى شيء منها عقلا أو استحالة عقلا لا تقبل الممكن واجبا أو مستحيلا

الغائي وإذا اشتمل الفعل على حسن ذاتي كلن واجبا ذاتيا والفرض أنه ممكن فقد انقلب الممكن واجبا . وقال بعضهم في بيان اللازمة هو أنه لا يفرق بين ما يجب له كالمسكنات العشرين وما يجب عليه في أن كلا واجب عقلي فلو كان من الممكنات ماهو واجب عليه كما يقوله المعتزلة لا انقلب واجبا فتقلب حقيقته وهو واضح (قوله وذلك لا يقتل) يحتمل أنه إشارة إلى استثنائية السلب والأصل لكن انقلب للممكن واجبا أو مستحيلا باطل فبطل القلم وهو وجوب شيء من الممكنات أو استحالة عليه تعالى ثبت نقيضه وهو جواز الممكنات كلها في حقه ويحتمل أن يكون قوله وذلك لا يقتل إشارة لقضية محلية وحيدثة فالقياس اقتراني مركب من شرطية وحملية ونظمه هكذا لو وجب عليه شيء من الممكنات عقلا أو استحالة شيء منها لا تقلب الممكن واجبا أو مستحيلا وانقلب للممكن واجبا أو مستحيلا باطل يتبع وجوب شيء من الممكنات عليه تعالى أو استحالة شيء منها عليه باطل (قوله وذلك لا يقتل) أي لا يحكم القبل به ولا يقبله وليس للرد أنه لا يدرك العقل أي لا يتصوره إذ لو لم يتصوره لم يحكم ببطلانه ثم إن ظاهره أن انقلاب الممكن واجبا أو مستحيلا لا يقبله العقل لكون استحالة ضرورية مع أنها نظرية وذلك لأن المانع من انقلاب الممكن واجبا أو مستحيلا ما يرتب على ذلك من تخلف صفة النفس والحال أن ما بالذات لا يتخلف . بيان ذلك أن إمكان الممكن صفة نفسية له ومن العاوم أن الصفة النفسية لا تقبل الزوال فلو انصف بالوجوب لزوم زوال الامكان الذي هو صفة نفسية وإزالتها مستحيلة . والجواب أن قوله لا يقتل أي بعد النظر في الدليل . بقي شيء آخر وهو أن قوله لو وجب شيء منها عقلا معناه لو ثبت الوجوب لشيء منها بحيث صار لا بد من وجوده وقوله لا تقلب الممكن أي ظهر انقلاب الممكن وبهذا التقدير صار القلم وهو قوله لو وجب متغيرا للتالي وهو قوله لا تقلب الخ كذا قيل ولا حاجة له لأن المراد فلاه على تقدير وجوب شيء منها أو استحالة لا تقلب الممكن الخ تأمل (قوله لاشك أن الممكن مرادف للجائر في اصطلاح المتكلمين) أي وأما عند الناطقة فيطلق بمعنىين : الأول ماصح في العقل وجوده وعدمه ويقال له ممكن بالامكان الخاص بقيام زيد وثبوت الحرارة للنار فتقول زيد قائم بالامكان الخاص والنار حارة بالامكان الخاص بمعنى أن ثبوت القيام لزيد وثبوت الحرارة للنار جائز بصح وقوعه عقلا وعدم وقوعه . والثاني ما لا يمنع وقوعه فيشمل الواجب والجائر فالأول كدنا له تعالى الواجبة والثاني كإثابة انطبع فتقول الله موجود أوقادر أوعالم بالامكان العام بمعنى أن ثبوت الوجود له وعامه ليس بمنع بل واجب وتقول إثابة الله للطائفتين ممكنة بالامكان العام بمعنى أنها غير ممنوعة بل جائزة (قوله فإذا) أي فإذا كان الممكن ماصح وجوده وعدمه لو وجب وجوده أي للممكن عقلا الخ واحتز بقوله عقلا من وجوبه شرعا فإنه لا ضرر فيه وذلك كإثابة الطائفتين واجب شرعا لو عدا الله به وجائر عقلا لغير إغماهو صيرورة للممكن واجبا لدانته أو مستحيلا لدانته وأما صيرورته واجبا لغيره أو مستحيلا لغيره فهذا واقع ولا ضرر فيه (قوله وذلك لا يقتل) أي لا يقبله العقل بعد النظر في الدليل وهو لزوم تخلف الصفة النفسية والحال أنه محال كما مر (قوله والمشاهدة والشرع يقضيان بفساد قولهم) أماتضاء المشاهدة بفساد قولهم فالوقوع المحن للناس من فقر ومرض فإن هذه لا مصلحة فيها وأماتضاء الشرع بذلك فلاه أي بتكليف العباد وهو مشتمل على الشاق والمكروه وليس فيه مصلحة بحسب الظاهر . فان قالوا إن المحن والتكليف فيهما مصلحة باعتبار ما يرتب عليهما من التواب . قلنا لهم الله قادر على إصال التواب بدون التكليف والمحن (قوله لهدام سبحانه وتعالى إلى الصواب في عقائدهم) أي لكن التالى وهو هدايتهم في عقائدهم باطل فبطل المقدم وهو وجوب فعل الصلاح والأصلح عليه تعالى ثبت نقيضه وهو عدم وجوب ذلك عليه وهو المطلوب . اعترض بأن هذا لا يكون حجة على الخصم لأنه يمنع بطلان تالى الشرطية

وذلك لا يقتل .

(ش) لاشك أن الممكن

في اصطلاح المتكلمين

مرادف للجائر فيكون

معناه هو الذي يصح

في العقل وجوده

وعدمه فاذن لو وجب

وجوده عقلا أو استحالة

عقلا لزم قلب الحقائق

وذلك لا يقتل وأيضا

فالمعتزلة إنما يوجبون

من الممكنات على الله

تعالى فصل الصلاح

والأصلح للخلق

والمشاهدة والشرع

يقضيان بفساد قولهم

في ذلك كما أشرنا إليه

فما سبق عند شرح

قولنا في أصل العقيدة

وأما الجائر في حقه تعالى

فلو وجب فعل الصلاح

والأصلح على الله تعالى

كما يقوله المعتزلة لهدام

سبحانه وتعالى إلى

الصواب في عقائدهم

ولما تركهم

القائلة لكن التالى باطل لأنهم يزعمون أنهم على هدى من الله في عقائدهم . وأجيب بأن هذا دليل بالنسبة  
 لأهل السنة بعضهم مع بعض وليس دليلا بالنسبة لأهل السنة مع المعتزلة حتى يقال ماذا كروا يقال الفرض  
 من غلبة المعتزلة بذلك البائدة أن تويعهم وأن عدم هدايتهم أمر ظاهر كما يدل عليه بقية الكلام  
 ( قوله في عمهم يترددون ) أى يترددون ويتعبدون بسبب عمهم أى جهلهم ( قوله وأما الرسل الخ )  
 لما فرغ من الكلام على الاهليات أخذ يتكلم على الرساليات لأنهما متعلقا بالتصديق القاطي الذى هو  
 الايمان وقدم الاهليات لأنها أصل الرساليات والعطف في قوله وأما الرسل على مقدر حذف للعامة تقديره  
 أمامونا جل وعز فيجب حقه ويستحيل ويجوز ما ذكرته وأما الرسل الخ وقال الرسل بصفة الجمع دون  
 ذكر عدد لأنه لو ذكر عدد لربما أنفى لاثبات الرسالة لمن ليست له أو نفيها عن محله وما ورد من أن عدد  
 الأنبياء مائة ألف وأربعة وعشرون ألفا وعدد الرسل ثلثمائة وثلاثة عشر أو أربعة عشر فهو حديث متكلم  
 فيه والحق أن كلا من الأنبياء والرسل لا يعلم عدته إلا الله لقوله تعالى - منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم  
 نقصص عليك - لا يقال إنه لا فائدة في ذكر غيره عليه الصلاة والسلام من الرسل لأن الايمان به واجب  
 يتضمن الايمان بهم لأننا نقول فائدة ذكر غيره معه زيادة البيان الذى يحصل بالتفصيل الذى هو مطلوب  
 في عقائد الايمان . واعلم أن ما وجب الرسل يجب للأنبياء إلا التبليغ فانه خاص بالرسل وحيثما فاصدق  
 والأمانة واجبان لكل من الأنبياء والرسل وأما تبليغ الأحكام التبعية فانه خاص بالرسل إذ النبي لا يبلغ  
 شيئا من الشرائع ، نعم يجب عليه أن يخبر بأنه نبي لا أجل أن يحترم ويعظم ( قوله في حقهم الصدق  
 والأمانة وتبليغ ما أمروا بتبليغه ) مراده بالوجوب ما هو أهم من الوجوب الشرعى والعقل لأن وجوب  
 الأمانة والتبليغ شرعى لثبوت ذلك الوجوب بالدليل الشرعى على المعتمد وأما وجوب الصدق فهو عقلى  
 بناء على أن دلالة المعجزة على صدق الرسل عقلية وقيل إنها وضعية وقيل عادية وهو الراجح ولا يضر إمكان  
 تخلف العادى ألا ترى أنك تكذب بمقتضى العادة من يقول الجبل القلاني ذهب مع إمكان تخلف العادة  
 عقلا وكونه ذهبا إذ لو فرض أن الله خلقه من أول الأمر ذهبا لم يلزم عليه محال . والحاصل أن القطع بجامع  
 الأمر العادى فالمعجزة تدل على صدق الرسل قطعا وإن جاز تخلف دلالتها على الصدق أى أن المولى إذا لم  
 يجعل المعجزة دالة على الصدق لم يلزم عليه محال ( قوله الصدق ) أى مطابقة خبرهم للواقع والمراد الصدق  
 في دعوى الرسالة وثى الأحكام التى يبلغونها عن الله وأما الصدق في الكلام العرفى نحو ما كنت أو شرت  
 أو قدم زيد أو مات عمرو فهو من جزئيات الأمانة ( قوله والأمانة ) المراد بها حفظ ظواهرهم وبواطنهم  
 من الوقوع في المكروهات والمحرمات سواء كانت المحرمات صفات أو كبريات كانت تلك الصفات صفات  
 خسة كسرقة لقمة وتطانيف كيل أو صفات غير خسة كمنظر لامرأة أو لامرء يشبهه كانت قبل النبوة  
 أو بعدها عمدا أو سهواً إلا أن يترتب على وقوع المعصية تشريع قطع سهواً كما في خروجه عليه  
 الصلاة والسلام من الصلاة قبل تمامها فانه معصية وقد وقع من النبي سهواً لا أجل أن يترتب على ذلك بيان  
 أحكام السهو . فان قلت إنه لا تكليف قبل البعثة فلا معصية قبلها فكيف يقال إنهم معصومون من المعاصي  
 قبل النبوة والحال أنه لا معصية قبلها . قلت المراد أن الصورة التى يحكم عليها بأنها معصية بعد البعثة لا تقع منهم  
 قبل البعثة . والحاصل أن صورة المعصية لا تقع منهم قبل النبوة وإن كان لا يعلم أنها معصية إلا بعد النبوة  
 ( قوله وتبليغ ما أمروا بتبليغه للخلق ) أى أنهم لا يتسرعون في تبليغ ما أمروا بتبليغه وأما ما أمروا  
 بكتائنه فلا يبلغونها كما في النفيات التى أطاع الله عليها الرسول . ثم إن الأمانة بالتفسير السابق أنفى ترك  
 للمعاصي مطلقا عمدا أو سهواً قبل النبوة وبعدها مستلزما للصدق لكن خطر الجهل في هذا الفن  
 صعب فلا يكتفى بذلك الزعم بل وكذلك التبليغ داخل في الأمانة أيضا فمن لو قصرت الأمانة على حالة

في عمهم يترددون  
 وهو مهم في هذا الفصل  
 ظاهر لكل عاقل فلا  
 نطيل به والله التوفيق  
 ( ص ) وأما الرسل  
 عليهم الصلاة والسلام  
 فيجب في حقهم الصدق  
 والأمانة وتبليغ  
 ما أمروا بتبليغه للخلق

العمد بأن قيل إتهارك المعاصي عمدا فلا تكون مغنية عن الصدق والتبليغ لأن المراد أنهما لا يتقيان ولو سهوا (قوله ويستحيل في حقهم الخ) مراده ما يع الاستحالة العقلية والشرعية لأن ما وجب عقلا مقابله محال عقلا وما وجب شرعا أى بالدليل الشرعى فمقابله محال شرعا (قوله أعداد هذه الصفات الخ) أى منافياتها وذلك لأن الكذب عدم مطابقة الخبر للواقع والحياة عدم حفظ الجوارح الظاهرة والباطنة من الوقوع في المحرم أو المكروه والكتمان عدم الوفاء بما أمروا بتبليغه للخلق وحيث قد تقابل بين الصدق والكذب تقابل الشيء والسواى لتقيضه وأما التقابل بين الأمانة والحياة فعلى ما فسرنا به المصنف هنا تقابل الضدين لأنه فسر الحياة بصل شيء الخ والفعل وجودى وعلى ما فسرنا به فى شرح للتقدمات وهو ما قلناه فالتقابل بينهما تقابل الشيء والسواى لتقيضه وكذا يقال فى التقابل بين التبليغ والكتمان . واعلم أن بين هذه الثلاثة المستحيلة عمومها وخصوصا وجهها يتجمع الثلاثة فى تبديل شيء مما أمرهم الله بتبليغه أو تقييد معناه عمدا لأنه كذب وخيانة وكتمان لما أمروا بتبليغه وينفرد الأول والثانى فى زيادة شيء عمدا من عند أنفسهما فى أمر أو تبليغه مع نسبته إلى الله وينفرد الثانى والثالث فى كتمان شيء من الأمور بتبليغه عمدا وينفرد الأول والثالث فى تبديل ما أمروا بتبليغه نسيانا وينفرد الأول فى الكذب نسيانا فى الأمور بتبليغه وينفرد الثانى بفعل معصية غير الكذب والكتمان وينفرد الثالث بنقص شيء عما أمروا بتبليغه نسيانا من غير تبديل (قوله بفعل شيء) أراد بالقول التلبس وكأنه قال والحياة المصورة بالتلبس بشيء فيشمل القول والفعل القليل كالحسد والحقد والثل والاعتقادات الفاسدة (قوله أو كراهة) مراده بما نهى عنه نهى كراهة مالم يحرم فيشمل خلاف الأولى بناء على القول بأنه غير الكراهة ووقوع الرجوح منه صلى الله عليه وسلم طلاقا وبلا قائما والوضوء مرة مرتين أن النهى عن ذلك خفيف لا شديد لأن حيث إنه منهى عنه إذا علمت هذا فاعلم أنه لا بد من التفتن لتقيد الحنية فى قوله مما نهى عنه أى من حيث إنه منهى عنه فلا يتألف أنه بفعل النهى عنه لحنية أخرى كالشريع (قوله من الأعراض) أى من جنس الأعراض أى الصفات الحادثة واحترز بالأعراض عن صفات الإله فإنه يستحيل اتصافهم بها خلافا للنصارى حيث وصفوا عيسى بصفة الإله واحترز بالبشرية عما عليه جهة العرب للمائعين وصفهم بأوصاف البشر من الإكل والشرب والجماع للنساء ويقولون إنهم لا يكونون إلا ملائكة فأدغم ذلك إلى تكذيب سيدنا محمد فقالوا كاذب الله حكاية عنهم ما لهذا الرسول يأكل الطعام ويمشى فى الأسواق فرد الله ذلك عليهم بقوله تعالى - وما أرسلنا قبلك من الرسل إلا إنهم لياكلون الطعام ويمشون فى الأسواق - (قوله التى لا تؤدى الخ) احتراز من التى تؤدى لنقص كالبلادة وعدم النظانة فانهما أعراض بشرية مؤدية للنقص فيستحيل أن يكون الرسول بلدا غير فطن واحتراز عن البرص والجذام فإن شأنهما التنفير واحتراز عما عليه اليهود وجهة المؤمنين من وصفهم لهم بالنقص كوصف موسى بالأدرة وداود بالحسد لأور يا حيث حسده على زوجته . والحاصل أن اليهود فرطوا حتى استنقصوا الأنبياء ووصفهم بالأمور للنقص والنصارى أفرطوا فى التعظيم حتى وصفوا عيسى بصفات الألوهية . والله المحمدية لم يفرطوا ولم يفرطوا فكان بين ذلك قواما وهو الصراط المستقيم (قوله كالنرس) مثال للأعراض البشرية (قوله ونحوه) أى كالجوع والنوم (قوله هو إنسان) خرج عنه الجن الملك فليس منهم رسول يبلغ الأحكام إلى الخلق وأما قوله تعالى - الله يصطفى من الملائكة رسلا - فليس من هذا القبيل أى الرسول اصطلاحا بل المراد رسلا يرسلهم بالوحي لأنبياء فهم رسل الله . واعلم أن لفظ إنسان يطلق على الله كروا لا على المعتمد وحيث قد فالتعريف فيدين أن لا شيء تكون رسولا والحق أنها لا تكون رسولا وأن الرسالة مشروطة بالإله كورة فاما أن يقال إنه تصرف لا نعم المقصود منه

ويستحيل في حقهم عليهم الصلاة والسلام أعداد هذه الصفات وهى الكذب والحياة بفعل شيء مما نهى عنه نهى تحريم أو كراهة وكتمان شيء مما أمروا بتبليغه للخلق ويجوز في حقهم عليهم الصلاة والسلام ما هو من الأعراض البشرية التى لا تؤدى إلى نقص فى مراتبهم العالية كالمرض ونحوه (ش) اعلم أن الرسول هو إنسان

تميز الرسول عن غيره وذلك حاصل وإن كان التعريف أعم من التعرف وأنه ماثل على القول بأن لفظ إنسان خاص بالذكور والأنثى يقال فيها إنسانة (قوله بعث الله تعالى للحاق) أى الجنس الحاقى الصادق بكلهم ككتابنا وبعضهم كثيره . ليست للاستغراق وإلا كان التعريف قاصرا على من عمت رسالته ولا يشمل من خست رسالته وخرج بقوله بعث الله من بعثه غيره كالملوك فلا يسمى رسولا اصطلاحا (قوله ليبلغهم ما أوحى إليه) أى إلى الرسول وما في قوله ما أوحى إليه موصولة فهي العموم أى كل ما يوحى إليه يعنى من حيث كونه مبعوثا إليهم غرقت الأحكام للأمور بكتابها والمخبر فيها واتدفع ما يقال إن الرسول لا يبلغ كل ما يوحى إليه إذا ما أمر بكتابه أو كان من خواصه لا يؤمر بتبليغه والتعبير بما الموصولة يقتضى أنه يؤمر بتبليغ كل ما يوحى إليه . وحاصل الدفع أن قيدا الحقيفة معتبر فى الكلام ولا شك أن ما يوحى إليه من حيث كونه مبعوثا بمأمور بتبليغ جميعه وقوله ليبلغهم الخ أشار به للغة الغائية وليس من تمام التعريف وأما النبي فهو إنسان أوحى إليه بشرع أمر بتبليغه أم لا فالتى أعم من الرسول مطابقا هذاهو للتعتمد ومقاله قولان : الأول أن الرسول إنسان أوحى إليه بشرع وكان له كتاب فلا بد في الرسول من الكتاب والشريعة ولا يلزم من كونه له كتاب أن يكون له شريعة لاحتمال أن يكون ما في الكتاب مواعظ واعتراض هذا القول بأن الكتب قليلة والرسائل كثيرة فكيف يشترط في الرسول أن يكون له كتاب والقول الثانى يقول لابد في الرسول من أحد أمرين إما أن يكون له كتاب وإما أن تكون شريعته ناسخة لشريعة من قبله فإذا نزلت التوراة على موسى وأوحى إلى نبي من بني إسرائيل مثلا بتبليغ أحكامها ولم ينزل عليه كتاب ولم تكن شريعته ناسخة لشريعة موسى فلا يكون رسولا إذا علمت ذلك فقول الشارح وقد يخص بمن له شريعة أو كتاب أو نسخ الخ إشارة للقولين القابلين للتعتمد وهذا على نسخة أول وفى شريعة وأوفى نسخ وفى نسخة بمن له كتاب أو شريعة أو نسخ بأوفى الاثنين فيكون القابل للتعتمد ثلاثة أقوال : الأول لابد في الرسول أن يكون له كتاب فقط . والثانى لابد أن يكون له شريعة فقط سواء كانت ناسخة لشريعة من قبله أم لا . والثالث لابد أن يكون له شريعة ناسخة لشريعة من قبله . واعترضت هذه النسخة التى فيها أوفى الوضعين بأن أحد الأقوال الثلاثة هو عين للتعتمد لأن قولنا لابد أن يكون له شريعة هو عين للتعتمد (قوله البراهمة) نسبة لبراهم كبيرهم وهم قوم كفار ، وأما المعتزلة فهم قوم مسلمون على التعمد (قوله لذلك) يتبادر منه لوجوب الصلاح والأصلح فالبراهمة والمعتزلة كل منهما يقول بوجوب الصلاح والأصلح إلا أن المعتزلة قالوا بوجوب البعثة نظرا لكونها صلاحا والبراهمة حكوا باستحالتها نظرا لكونها فسادا لما فيها من المشقة أو نظرا لخلوها عن الفائدة فلا يصح أن تكون من فعل الحكيم لأنها عبث كذا ذكر بعضهم وقال العلامة الشيخ يس يحسن أن تكون الإشارة راجعة لأصل الفاسد من حيث هو وهو عند البراهمة التحسين والتقبيح العقليان . والحاصل أن البراهمة أمالوا البعث بناء على أصابهم الفاسد من التحسين والتقبيح العقليين لا لوجوب الصلاح والأصلح فلما قبح عقلم البعث لما فيه من المشقة حكوا باستحالاته (قوله في هوسهم وكفرهم) الأمران راجعان للبراهمة ويحتمل أن الموس راجع للمعتزلة والكفر راجع للبراهمة (قوله أما برهان وجوب صدقهم) أى في دعواهم الرسالة وفيها بلبؤه بعدها . وأما وجوب صدقهم في غير ذلك فانه مأخوذ من برهان وجوب عصمتهم وهى الأمانة وهذا التقيد أشار له الشارح بقوله هذا برهان صدق الرسل في دعواهم الرسالة وفيها بلبؤه بمد ذلك للخلق (قوله فلا تنهم لوم بصدقوا الخ) هذا إشارة إلى قياس استثنائى مركب من شرطية متصلة مذكورة واستثنائية مطوية استثنى فيها رفع التالى فأتيج رفع المقسم . وتقريره أن يقال لوم بصدقوا لزم الكذب في خبره تعالى لكن الكذب في خبره تعالى باطل فيطل المقسم وهو عدم صدقهم

بعثه الله هاتى الخلق  
ليبلغهم ما أوحى إليه  
وقد يخص بمن له  
كتاب أو شريعة أو  
نسخ لبعض أحكام  
الشريعة السابقة  
وهذا البعث من  
الجنات عند أهل  
السنة وأوجبته المعتزلة  
على أصلهم الفاسد في  
وجوب مراعاة الصلاح  
والأصلح وأحاطته  
البراهمة لذلك أيضا  
ولا خفاء في هوسهم  
وكفرهم . والدليل  
لأهل السنة على أن  
البعث للرسائل جائز  
لا واجب أن البعث فعل  
من أنف الله وقد  
علمت أنه جل وعز  
لا يجب عليه فعل وإن  
كان صلاحا أو أصلح  
ولا يتحتم عليه ترك  
وكلامنا في أصل  
العقيدة واضح لا يحتاج  
إلى شرح  
(ص) أما برهان  
وجوب صدقهم عليهم  
الصلوة والسلام فلا تنهم  
لوم بصدقوا

ونبت تقيضه وهو صدقهم وهو المطلوب وقوله تصديقه الخ بيان للضرورة بين اللزوم والتألي في الشرطية .  
 وحاصله أن الله صدقهم بالمعجزة ومعالم أن تصديق الكاذب كذب فحينئذ أنهم لو لم يصدقوا بأمر كذبوا  
 لازم الكذب في خبره تعالى . ودليل الاستثنائية الثالثة لكن الكذب على الله محال أن خبره تعالى على  
 وفق علمه والخبر الذي على وفق العلم لا يكون إلا حقا . واعلم أن اللازمة في الشرطية إنعامت على قول أهل  
 السنة من أنه لا واسطة بين الصدق والكذب فالصدق مطابقة الخبر للواقع طابق الاعتقاد أم لا والكذب  
 عدم مطابقة الخبر للواقع وافق الاعتقاد أم لا وأما على ما قاله المعتزلة من أن الصدق مطابقة الخبر للواقع  
 والاعتقاد مع الكذب عدم مطابقته لهما معا وأن ما طابق الواقع دون الاعتقاد أو طابق الاعتقاد دون  
 الواقع فهو واسطة فلا تتم اللازمة لأنه على تقدير أن يكون خبر الرسول موافقا للواقع دون الاعتقاد يصدق  
 عليه أنه لم يصدق لكنه لا يلزم كذب خبره تعالى لأن تصديق الله لهم إنعاموا باعتبار الواقع فقول المصنف  
 لو لم يصدقوا أى بأن كذبوا وقالوا ما لا يوافق الواقع وافق الاعتقاد أم لا (قوله لزوم الكذب في خبره  
 تعالى) أى خبره المحكى لا الحقيقي وذلك لأن المعجزة التى أوجدها الله عند دعواه الرسالة في قوة  
 قول الله صدق عبدي فهو خبر في معنى . واعلم أن لزوم الكذب في خبره تعالى إذا لم يصدقوا بمنى على  
 القول بأن المعجزة خبر في المعنى كافتنا ويشير إليه قول المصنف لتصديقه تعالى لهم بالمعجزة فإن التصديق  
 هو الخبر عن صدقهم فيما أخبروا به من كونهم رسل الله والمعنى لاخباراً عن صدقهم فيما أخبروا به إخباراً  
 مصوراً بالمعجزة وأما على القول بأن المعجزة مدلولها إنشاء تقديره بلغ رسالتى فلا يلزم الكذب في خبره تعالى  
 على تقدير عدم الرسالة في نفس الأمر لأن الإنشاء لا يحتمل الصدق والكذب واللازم على هذا القول  
 إنعاموا وجود الدليل وهو المعجزة بدون المدلول وهو صدق الرسول ووجود الدليل بدون المدلول باطل  
 (قوله النزلة منزلة قوله الخ) من المعالم أن دلالة صدق عبدي على الصدق وضعية فلما جعل المصنف  
 للمعجزة منزلة منزلة القول المذكور أفاد أن دلالة المعجزة على صدق الرسول وضعية أى أن الله وضع المعجزة  
 للدلالة على الصدق كوضع صدق عبدي للدلالة عليه ويحتمل أن يكون المراد النازلة منزلة هذا المركب  
 في الدلالة على الصدق وإن كانت دلالتها عقلية أو عادية فكلماحه محتمل للأقوال الثلاثة وإن كان  
 الأقرب لكتابه الأول وقد علمت أن الراجح عندهم أن دلالة المعجزة على صدق الرسل عادية وإمكان  
 تخلف العادة عقلاً لا يمنع من القطع بالمدلول ووجه القول بأن دلالة وضعية أنها منزلة منزلة التصريح  
 بالقول الموضوع للدلالة على التصديق ووجه القول بأنها عقلية أن خالق الله تعالى لهذا الخارق على  
 وفق دعوى الرسول وتحديه بذلك يدل عقلاً على أنه تعالى أراد تصديقه ووجه القول بأنها عادية  
 أن الله تعالى لم يجر عاداته من أول الدنيا إلى الآن بممكن الكاذب من المعجزات وإذا خيل بسحر  
 ونحوه أظهر فضيحه عن قرب ذلك (قوله إن المعجزة الخ) هى مشتقة من الإعجاز وحقيقته إثبات  
 المعجز في الغير ثم استعمل في لازمه وهو إظهاره فالمعجزة معناها الأصلية مظهره العجز ثم نقلت للأمر  
 الخارق الذى ذكره الشارح الذى هو سبب في إظهار العجز والتاء في معجزة للنقل من الوصفية  
 للاسمية . وإيضاح ذلك أن المؤثر فرع المدكر فجعل التاء فيه لتدل على الفرعية كذلك المدقول  
 لما كان فرعاً عن المتقول عنه جعلت فيه التاء للدلالة على النقل (قوله مقرون بالتحدى) أى  
 بدعوى الرسول أن هذا الأمر الخارق علامة على صدق (قوله مع عدم المعارضة) أى مع عدم القدرة  
 على المعارضة والاثبات بمنزلة (قوله نزول الخ) خبر أن المعجزة وقوله وهى أى المعجزة أمر خارق الخ  
 جملة معترضة بين اسم أن وخبرها (قوله لأن خبره تعالى إنما يكون على وفق علمه) أى لما قرر من استحالة  
 اتصافه بأضداد العلم من الجهل ونحوه وحيث أنه خبره إنما يكون على وفق ما علمه وذلك يستلزم كونه صادقا

لزم الكذب في خبره  
 تعالى تصديقه تعالى  
 لهم بالمعجزة النزلة منزلة  
 قوله صدق عبدي في  
 كل ما يبلغ عن  
 (ش) هذا برهان  
 وجوب صدق الرسل  
 عليهم الصلاة والسلام  
 في دعواهم الرسالة  
 وفيها يبينونه بعد ذلك  
 للخلق . وحاصل هذا  
 البرهان أن المعجزة  
 التى خلقها الله تعالى  
 على أيدي الرسل هى  
 أمر خارق للعادة مقرون  
 بالتحدى مع عدم  
 المعارضة تنزل من  
 مولانا جل وعز منزلة  
 قوله جل وعز صدق  
 عبدي في كل ما يبلغ  
 عنى فلو جاز الكذب  
 على الرسل لجاز الكذب  
 عليه تعالى إذ تصديق  
 الكاذب كذب  
 والكذب على الله  
 تعالى محال لأن خبره  
 تعالى إنما يكون على  
 وفق علمه والخبر على  
 وفق العلم لا يكون  
 إلا صادقا بخبره تعالى  
 لا يكون إلا صادقا وقولنا  
 في خبره بالمعجزة أمر

بخلاف خبر الخلاق فإنه قد يصدق إن كان على وفق العلم وقد يكتب إن كان عن جهل (قوله أحسن من قول بعضهم فعل الخ) فيه أن نصيره بأحسن يقتضى أن التعبير بالفعل حسن وصواب مع أن التعريف يكون غير جامع من أجله . وأجيب بأن الراد بعدم الإحراق صيرورة النار بردا وسلاما أو بقاء الجسم على ما كان عليه من غير إحراق وذلك فعل لا عدم فعل وكذا يقال في كل ما هو من هذا القبيل وحيثئذ فالتعريف عند التعبير بالفعل جامع لكن التعريف بما لا يحتاج لتأويل أولى من التعريف بما يحتاج وسكت الشارح عن شرح قوله شارق للعادة . وحاصله أن المادة عبارة عن غلبة حصول الأمر بين الناس والعتاد هو الأمر القالب للحصول بين الناس وخرقها مخالفة حكمها فعلية إحراق النار لما مسته يقال له عادة وعدم إحراقها لشيء مسته خرق لتلك العادة وعدم الطيران في الهواء وعدم المشي على الماء وعدم نبع الماء من بين الأصابع أمر غالب في الناس فحصول المشي على الماء والطيران في الهواء ونبع الماء من بين الأصابع خرق لتلك المادة وإنما سمي مخالفة الأمر المعتاد خرقا تشبيها له بخرق الشيء للتصل كالشوب وقوله أمر شارق للعادة شامل لما إذا هلكت به القدرة الحادثة كالطيران في الجو والمشي على الماء وما لم يتعلق به كالحياه الوثق ونبع الماء من بين الأصابع واحتز به عما لم يخرق العادة وذلك يشمل العتاد والتقديم مثال الأول أن يقول أنا رسول الله وآية صدق طلوع الشمس من المشرق وغروبها في جهة الغرب ومثال الثاني أن يقول أنا رسول الله وآية صدق كون المولى متصفا بصفات الاختراع فلا يكون هذا معجزة لأن هذا لا يخص به مدعى الرسالة عن غيره فلا يدلان على صدقه (قوله واحتز بقيد المقارنة للتحدى) للناسبق لقوله أولا وقولنا أن يقول واحتزنا وهو كذلك في بعض النسخ (قوله عن كرامات الأولياء) أى على أحد قولين ذكرهما القشيري في رسالته . وحاصله أنه وقع خلاف هل يجوز للمولى أن يدعى الولاية بأن يقول أنا ولي الله وآية صدق أن ينفلق البحر مثلا أولا يجوز والصحيح الجواز وأنه لا يفترق المعجزة من الكرامة إلا بدعوى الرسالة فقط فأخرج الكرامة بقيد التحدى الذى هو دعوى الحارق دليلا مبنى على القول بأنه لا يصح أن يكون هناك ولي يدعى الولاية ويقول آية صدق كذا وأما على القول بصحة ذلك فيفسر التحدى بدعوى الرسالة لأجل إخراج كرامة المولى لا بما ذكره الشارح من دعوى الحارق دليلا وإلا كان التعريف غير جامع (قوله والله الامات الارهاصية) مأخوذة من الرهص بالكسر وهو أساس الحائط سميت تلك الحوارق الواقعة قبل البعثة إرهاصا لأنها مؤسسة للنبوّة ومقوية لها وإن كانت متقدمة عليها وذلك تكمود نار فارس وانتشاق إربان كسرى والنور الذى كان يظهر في جهة عبدالله والى الله صلى الله عليه وسلم (قوله وعن أن يتخذ الكاذب الخ) وذلك بأن يقول الكاذب أنا رسول الله إليكم وآية صدق إحياء الموتى الذى كان على يد عيسى لكن هذا إذا أخرج بقوله مقرون بالتحدى إذا جعلنا ألفب واللام في قوله بالتحدى عوضا عن الزايف إليه أى مقرونا بتحيته أو جعلنا في الكلام حذفاً أى مقرونا بالتحدى منه وإلا فحياه الموتى مقارن للتحدى من عيسى عليه السلام وفي معناه ما يظهر على يد من تأخر من الأنبياء بعد ظهوره لأنه لم يمتدح بتحدى الكاذب كما لو كان الكاذب موجودا قبل سيدنا محمد فعلى رسول الله إليكم وآية صدق نبع الماء من بين أصابع النبي الذى يأتي بعدى فلا يكون نبع الماء من بين أصابع سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم معجزة لتلك الكاذب لأن ذلك الحارق لم يمتدح بتحدى الكاذب بل متأخر عن تحديته وفي معناه أيضا ما إذا قال آية صدق مظهر مني فيامضى من السنين وفي معناه أيضا ما إذا ظهر الحارق على يده من غير أن يتحدى ومن غير إشعاره به . فإن قلت إذا ادعى الكاذب أنه رسول واحتج على كذبه بمعجزة من عاصره من الأنبياء التعريف يصدق عليه مع أنها لا تمتدح بمعجزة الكاذب للذكور . قلت الراد بكون الحارق مقارنا للتحدى أن يكون مصاحبا له

أحسن من قول بعضهم  
فعل لأن الأمر يتناول  
الفعل كأنفجار الماء مثلا  
من بين الأصابع وعلم  
الفعل كعدم إحراق  
النار مثلا لإبراهيم عليه  
السلام واحتز بقيد  
المقارنة للتحدى عن  
كرامات الأولياء  
والعلامات الإرهاصية  
التي تقدمت بعثة الأنبياء  
تأسيها لها وعن أن  
يتخذ الكاذب معجزة  
من مضى حجة لنفسه  
واحتز بقيد علم  
المعارضة

ضرب العلماء لدعوى الرسول الرسالة وطلبه للعجزة من الله تعالى دليلا على صدقه مثلا لتتضح به دلاتها على صدق الرسل عليهم الصلاة والسلام ويعل ذلك على الضرورة فقالوا مثال ذلك ما إذا قام رجل في مجلس ملك بجرأى منه وسمع بحضور جماعة وادعى أنه رسول هذا الملك إليهم فطلبوه بالحجة فقال هي أن يخالف الملك عادته ويقوم عن سريره ويقعد ثلاث مرات مثلا ففعل فلا شك أن هذا الفعل من الملك على سبيل الإجابة للرسول تصديق له ومفيد للعالم الضروري بصدقه بلا رتاب ونازل منزلة قوله صدق هذا الإنسان في كل ما يبلغ عنى ولا فرق في حصول العلم الضروري بصدق ذلك الرسول بين من شاهد ذلك الفصل من الملك وبين من لم يشاهده إلا أنه بلغه بالتواتر خبر ذلك الفعل فلا شك في مطابقة هذا المثال لحال الرسل عليهم الصلاة والسلام فلا

ومن أجله وسببه وحينه فلا يشمل ادعاء الكاذب معجزة من عصره من الأنبياء مع الأقار من الكاذب بأنها لغيره (قوله عن السحر والشعوذة) أى فإن كلا منهما يمكن معارضته والاثبات بمثله وجعل السحر خارجا بهذا القيد مبنى على أنه خارق للعادة وهو من هذا ان عرفه وصاحب القاتل خلافا للقرافي القاتل إنه معتاد وغرابته إنما هي الجهل بأسبابه فكل من عرف أسبابه وتطاعها أجاب معه وهذا القول هو الذى منى عليه المصنف في الكبرى حيث قال ومن المعتاد السحر ونحوه وعلى هذا القول فهو خارج بقوله خارق للعادة (قوله والشعوذة) هي خفة في اليد ترى الشيء على خلاف ما هو عليه كأن يترأى من تتعاطاها أنه يقطع عضوا أو يحرق شيئا ثم يعيده ما كان عليه ويقال فيها شعوذة بالياء أيضا ويقال لتعاطيها كالحلوة أبو موسى لأنه يسل الناس عن أشغالهم (قوله ومعنى التحدى دعوى الخارق دليلا على الدعوى) أى ولا يحتاج إلى أن يقول ولا يأتى أحد بمثل ما جئت به لأن الآتى بمثلها إن كان محقا فلا قصد معارضة وإما هو صادق مثله وإن كان معارضا غير محقق فليس ما أتى به الأول معجزة لأنها لا تعارض بل صرف الله قوى البشر عن معارضتها والاثبات بمثلها (قوله وإبسان الحال الخ) أشار بهذا لما قاله بعضهم من أن فرائض الأحوال بدعوى الخارق دليلا على الصدق كافية كالقول لى النبوة لو كنت صادقا ظهرت لك آية فدعا الله بظهور آية فظهرت ويكفى في تحديه بالمعجزة مرة واحدة أن يعلم به من أرسل إليه (قوله بجرأى منه) أى من الملك أى في مكان يراه فيه الملك (قوله فطالبوه بالحجة) أى بالدليل الذى يدل على صدقه فدعواؤه أنه رسول ذلك الملك (قوله فلا شك في مطابقة الخ) قال رسول إذا قال أارسول الله إليكم وعلامة صدق أن يحرق الله عادته من اشتقاق القمر فخرق الله عادته فهو دليل على صدق الرسول في دعواه أنه رسول الله إلينا (قوله بلا محنة) أى بلا امتحان وابتلاء واختبار في دار الدنيا بالمصائب وفى الآخرة بالعذاب فالجواب في الدنيا محقق الله بها عباده هل يصبرون فيصابون أو يضجرون فيعاجبون (قوله وأما برهان وجوب الأمانة) أى وهي كس حفظ ظواهرهم وبواطنهم من المعاصي والمكروهات والمكسبون يصبرون بالصمة وهي صفة توجب امتناع عصيان موصوفها والتمس بالأنبياء والملائكة وجوبها فلا يمتنع حصولها لغيرها على جهة الجواز ولعل السر في العدول عن عبارة التكمين للآية بالاشارة إلى التكليف بنى أضدادها إذ قد ورد وإن لم تفعل فما بلغت رسالته ولئن أشركت ليحبطن عملك تأمل (قوله فلا تهم لو خانوا الخ) هذا إشارة إلى قياس استثنائى مركب من شرطية متعلقة بمذكورة واستثنائية مخدوفة استثنى فيها نقض التالى فأتى نقض للمقدم وقوله لأن الله الخ بيان للضرورة الزوم الذى بين اللقمة والتالى في الشرطية ونظم القياس هكذا لو خانوا بفعل محرم أو مكروه لا تقاب الحرم أو المكروه طاعة في حتمهم لكن انقلاب الحرم أو المكروه طاعة مأمور بها باطل فبطل اللقمة وهو صدور الخيانة منهم وإذا بطل صدور الخيانة منهم وجبت لهم الأمانة وهو المطلوب بيان للضرورة أن الله قد أمرنا بالاعتقاد بهم في أقوالهم وأفعالهم والولوى لا يأمر بمحرم ولا مكروه وإنما يأمر بالطاعات وبيان الاستثنائية أن الله تعالى قال إن الله لا يأمر بالفساد ولا بالبرهان ذلك لأن البرهان ما كان مركبا من اجتماع التقضين وهما الاذن وعدم الاذن فلاذن من جهة الترغيب في اتباع الرسول وعدم الاذن لما فرض أنه محرم أو مكروه واعلم أن هذه الحجة التى ذكرها المصنف على وجوب الأمانة محسنة أى شرعية بخلاف الحجة على وجوب صدقهم فما يلبغونه عن الله فأنها عقلية وقد ناقش في الكبرى ويستحيل عليهم الكذب عقلا والمعاصى شرعا وحينه فاطلاق البرهان على هذا الدليل تاسمى ذلك لأن البرهان ما كان مركبا من مقدمات عقلية قطعية وهذا الدليل بيان للضرورة فيه شرعى لقوله لأن الله قد أمرنا بالاعتقاد بهم أى حيث

يرتاب في صدقهم عليهم الصلاة والسلام لإيمان طبع الله على قلبه والعياذ بالله تعالى نسال الله سبحانه نيات الإيمان والوفاء على أكل حالاته بلا محنة دنيا وأخرى (ص) وأما برهان وجوب الأمانة لهم عليهم الصلاة والسلام فلاشهم



قَالُوا تَبِعُوا لَكُمْ يَهْدُونَ وَقَالَ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي أَلَمْ يَقُلِ اللَّهُ وَاتَّبِعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَمَا تَأْتِيكُمُ الرَّسُولُ بِغَيْرِ حُكْمٍ وَكَذَلِكَ بَيَّنَّ اللَّهُ أَنَّهُ هُوَ مُنْقَلَبُ الْحَرَمِ وَالْمَكْرُوهِ طَاعَةُ مَأْمُورِهَا فِي حَقِّهِمْ مَعْنَى قَالَ تَعَالَى إِنَّ اللَّهَ لَا أَمْرَ بِالْفَحْشَاءِ كَذَلِكَ قَالَ لِلرَّوْى وَالْحَقُّ أَنَّهُ لَا تَسْمَعُ لِأَنَّ الْبِرَّ هَانُ مَا أَقَامَ مِنْ مَقْدَمَيْنِ حَقِيقَتَيْنِ أَمُّهُنَّ مِنْ كَوْنِهِمَا عَقْلَيْنِ أَوْ قَوْلَتَيْنِ وَإِنَّمَا يَكُونُ تَسْمَاعًا لَوْ كَانَ بِشَرْطٍ فِي الْبِرَّ هَانُ كَوْنُ مَقْدَمَيْهِ عَقْلَيْنِ وَلَا يَشَرْطُ ذَلِكَ بَلْ الشَّرْطُ كَوْنُهُمَا حَقِيقَتَيْنِ وَالتَّقْلُيقُ الْمُقْطُوعُ بِهِ حَقِيقَةُ (قَوْلُهُ) لَوْ خَانُوا بِضَلِّ عَمْرٍ أَوْ مَكْرُوهٍ (الرَّدُّ بِالْفَعْلِ مَا يَمْلِكُ الْفَعْلُ الْإِنْسَانُ وَهُوَ الْقَوْلُ وَفَعْلُ الْقَلْبِ (قَوْلُهُ) طَاعَةُ فِي حَقِّهِمْ) قِيدَ قَوْلِهِ فِي حَقِّهِمْ إِنْ شَاءَ إِلَى أَنْ يَضَعَ أَضْعَافَهُمْ وَإِنْ كَانَ يُطْلَقُ عَلَيْهِ اسْمُ الْإِبَاحَةِ بِالنَّظَرِ لِلْفَعْلِ فِي نَفْسِهِ وَصُدُورِهِ مِنْ عَامَةِ الْمُؤْمِنِينَ لَكِنَّهُ فِي حَقِّهِمْ لِكَمَالِ مَعْرِفَتِهِمْ بِاللَّهِ لَا يَبْقَعُ مِنْهُمْ الْإِطَاعَةُ يَتَابِعُونَ عَلَيْهَا وَأَقْلَ ذَلِكَ تَعَابُ الْبِرَّةِ وَنَاهِيكَ رِبَّةَ التَّعْلِيمِ وَعَظْمُ فَضْلِهِ (قَوْلُهُ) لِأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى قَدَّامُنَا بِالْإِقْدَادِ بِهِمْ فِي أَقْوَالِهِمْ وَأَفْعَالِهِمْ (الرَّدُّ بِالْأَفْعَالِ مَقَابِلُ الْأَقْوَالِ بِدَلِيلِ الْعَطْفِ فَيَشْمَلُ تَقْرِيرَهُمْ وَسُكُوتَهُمْ إِذْ لَا يَتَرَوْنَ عَلَى الْبَاطِلِ ثُمَّ إِنَّ الرَّدَّ بِأَقْوَالِهِمْ وَأَفْعَالِهِمْ الَّتِي أَمَرْنَا اللَّهَ بِالْإِقْدَادِ بِهِمْ فِيهَا مَا كَانَتْ غَيْرَ جُزْئِيَّةٍ وَأَمَّا الْجُزْئِيَّةُ كَالْقِيَامِ بِالْقُعُودِ وَالشَّيْءِ وَكَذَلِكَ مَا كَانَ خَاصًّا بِهِمْ فَلَا يَزِمُنَا اتِّبَاعُهُمْ فِيهَا وَإِنَّمَا يَزِمُنَا اتِّبَاعُهُمْ فِيهَا بِإِلْفُونِهِ عَنْ اللَّهِ إِذَا عَلِمْتَ ذَلِكَ فَلِقَائِلِ أَنْ يَمْنَعَ لِلزَّمَانِ الَّذِي ذَكَرَهَا الصَّنْفَ وَذَلِكَ لِأَنَّهُمْ لَوْ خَانُوا بِضَلِّ عَمْرٍ أَوْ مَكْرُوهٍ إِنْ كَانَ ذَلِكَ فِيهَا بِإِلْفُونِهِ عَنْ اللَّهِ لَزِمَ اقْتِلَابُ الْحَرَمِ أَوَّلُ الْمَكْرُوهِ طَاعَةُ لَزِمَتْ اتِّبَاعُهُمْ فِيهِ وَإِنْ كَانَ ذَلِكَ فِي أَمْرٍ خَاصٍّ بِهِمْ لَمْ يَزِمُ اقْتِلَابُ لَأَنَّهُ لَا يَزِمُنَا اتِّبَاعُهُمْ فِيهِ وَأَيْضًا إِنَّمَا يَزِمُ اقْتِلَابُ مَاضِيهِ مِنَ الْعَامِ طَاعَةُ لَا يَبْدُو ثَبُوتُ الْعَصْمَةِ إِلَى الْكَلَامِ فِيهَا قَائِمَاتُ الْعَصْمَةِ بِهَذَا الدَّلِيلِ مُؤَدِّ لِلدُّورِ لِأَنَّ ثَبُوتَ الْعَصْمَةِ يَتَوَقَّفُ عَلَى هَذَا الدَّلِيلِ وَالشَّرْطِيَّةُ لَا تَمُتُ إِلَّا إِذَا ثَبَتَ الْعَصْمَةُ وَحِينَئِذٍ الدَّلِيلُ النَّاهِضُ عَلَى وَجُوبِ الْأَمَانَةِ لَمْ يَجْمَعْ (قَوْلُهُ) (وَهَذَا) أَيْ الْبِرَّ هَانُ بَيْنَهُ هُوَ بِرَّ هَانُ وَجُوبُ الثَّالِثِ أَيْ الْأَمْرُ الثَّالِثُ وَهُوَ التَّبْلِيغُ . وَاعْتَرَضَ أَنَّ التَّالِيَّ فِي بِرَّ هَانُ الْأَمَانَةِ لَا يَقْلِبُ الْحَرَمَ وَالْمَكْرُوهَ طَاعَةُ وَالتَّالِيَّ فِي بِرَّ هَانُ التَّبْلِيغِ لَكِنَّا مَأْمُورِينَ بِالْإِقْدَادِ بِهِمْ كَمَا سَأَلْنَا فِي الشَّارِحِ . وَحَلَّاهُ كَمَا بَيَّنَّا لَوْ كُنْتُمْ شَيْئًا عَمَّا أَمَرُوا بِقَبْلِهِ لَكِنَّا مَأْمُورِينَ بِالْإِقْدَادِ بِهِمْ فِي كِتَابِنَا بِضَلِّ الْعَمَلِ النَّافِعِ لَكِنِ التَّالِيَّ الْبَاطِلُ فَبَطْلُ الْقُدَمِ وَهُوَ كِتَابُهُمْ وَثَبَّتْ قَبِيضُهُ وَهُوَ تَبْلِيغُهُمْ كُلَّ أَمْرٍ أَوْ تَبْلِيغُهُ وَهُوَ الطَّلُوبُ وَلَا شَكَّ أَنَّ هَذَا الْبِرَّ هَانُ غَيْرُ بِرَّ هَانُ الْأَمَانَةِ فَكَيْفَ يَصِحُّ دَعْوَى الْعَيْنَةِ . وَأَجِبَ أَنَّ الرَّدَّ بِالْعَيْنَةِ إِمْكَانُ رَدِّ أَحَدِهِمَا لِأَنَّ الْآخَرَ أَنَّ قَالَ فِي الثَّالِثِ لَوْلَمْ يَبْلَغُوا لَأَقْلَبَ الْحَرَمَ وَهُوَ عَدَمُ التَّبْلِيغِ طَاعَةُ أَوْ تَقُولُ فِي الثَّانِي لَوْ خَانُوا بِضَلِّ عَمْرٍ أَوْ مَكْرُوهٍ لَكِنَّا مَأْمُورِينَ بِالْإِقْدَادِ بِهِمْ فَيَقْلِبُ الْحَرَمَ وَالْمَكْرُوهَ طَاعَةُ أَهَيْسَ (قَوْلُهُ) لَا شَكَّ أَنَّ الرَّسُولَ قَدَّامُنَا بِالْإِقْدَادِ بِهِمْ) إِنْ قُلْتَ كَوْنُنَا مَأْمُورِينَ بِالْإِقْدَادِ . بِسَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ فَهَذَا ظَاهِرٌ وَأَمَّا اقْتِدَاؤُنَا بِغَيْرِهِ فَلَا يَزِمُنَا بِالْإِقْدَادِ بِغَيْرِهِ . قُلْتَ مَا أَفَادَهُ كَلَامُ الشَّارِحِ مِنْ أَنَّ مَأْمُورِينَ بِقَبِيضَتِهِمْ مَعْنَى عَلَى الْقَوْلِ أَنَّ شَرْعًا مِنْ قَبْلُنَا شَرْعًا لَنَا فِيهَا لَمْ يَرُدِّهِ عَنْ نِيَّتِنَا . فَإِنْ قُلْتَ نَرْجِعُ ضَمِيرَ أَمْرِنَا لِجَمِيعِ الْخَلْقِ مِنْ هَذِهِ الْأُمَّةِ وَغَيْرِهَا وَرَبَّكَ التَّوَزُّعَ فَالْمَكْلُوفُونَ مِنْ أُمَّةٍ مُحَمَّدٍ مَأْمُورُونَ بِالْإِقْدَادِ بِهِ فِي أَقْوَالِهِ وَأَفْعَالِهِ وَأُمَّةٌ عَيْسَى مَأْمُورُونَ بِالْإِقْدَادِ بِعَيْسَى وَهَكَذَا . قُلْتَ هَذَا يَتَوَقَّفُ عَلَى أَنَّ الْأَمْرَ السَّابِقَ مِثْلُنَا أَمَرُوا بِالْإِقْدَادِ بِأَنْبِيَائِهِمْ فِي أَقْوَالِهِمْ وَأَفْعَالِهِمْ كَذَا قِيلَ وَقَدْ يَقَالُ نَحْنُ مَنْ كُلِّ أُمَّةٍ مِثْلُنَا وَالْإِفْلَاقُ قَائِمَةٌ فِي إِرْسَالِ رَسُولٍ دُونَ عَمَمٍ اتِّبَاعُهُ فِي كُلِّ مَجَاهِدٍ بِهِ وَالْحَاصِلُ أَنَّهُ إِنْ جَعَلَ ضَمِيرَ أَمْرِنَا لِلْعَشْرِ هَذِهِ الْأُمَّةِ فَيَجِبُ بِالْجَوَابِ الْأَوَّلِ وَإِنْ جَعَلَ لِجَمِيعِ الْخَلْقِ وَرَبَّكَ التَّوَزُّعَ فَلَا أَمْرَ ظَاهِرٍ وَلَا عِتْرَاضٍ أَصْلًا (قَوْلُهُ) إِذَا ثَبَتَ اخْتِصَاصُهُمْ بِهِ) أَيْ إِذَا ثَبَتَ كَوْنُهُ مَقْصُورًا عَلَيْهِمْ لَا يَتَجَاوَزُهُمْ إِلَى آخَرِينَ فَلِأَنَّ دَاخِلَهُ عَلَى الْقَصُورِ كَمَا هُوَ الشَّائِعُ فِي الِاسْتِعْمَالِ وَأَشَارَ لِلصَّنْفِ بِهَذَا إِلَى أَنَّ الْأَصْلَ فِي أَقْوَالِهِ وَأَفْعَالِهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَدَمُ اخْتِصَاصِهِ بِهَا فَيَجُوزُ اتِّبَاعُهُ فِيهَا حَتَّى يَثْبُتَ

لَوْ خَانُوا بِضَلِّ عَمْرٍ  
أَوْ مَكْرُوهٍ لَا يَقْلِبُ الْحَرَمَ  
أَوَّلُ الْمَكْرُوهِ طَاعَةُ فِي  
حَقِّهِمْ عَلَيْهِمُ الصَّلَاةُ  
وَالسَّلَامُ لِأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى  
قَدَّامُنَا بِالْإِقْدَادِ بِهِمْ  
فِي أَقْوَالِهِمْ وَأَفْعَالِهِمْ وَلَا  
يَأْمُرُ تَعَالَى بِمَحْرَمٍ وَلَا  
مَكْرُوهٍ وَهَذَا يَعْنِي هُوَ  
بِرَّ هَانُ وَجُوبُ الثَّالِثِ  
(ش) لَا شَكَّ أَنَّ الرَّسُولَ  
قَدَّامُنَا بِالْإِقْدَادِ بِهِمْ  
فِي أَقْوَالِهِمْ وَأَفْعَالِهِمْ إِلَّا  
مَا ثَبَتَ لِاخْتِصَاصِهِمْ بِهِ  
عَنْ أَعْيُنِهِمْ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى  
فِي حَقِّ نَبِيِّنَا وَمَوْلَانَا  
مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

أنهم من خصائصه وليس للكل أن يتوقف لاحتمال الاختصاص لأن الأصل عدمه وهذا مبني على أحد القولين عند الأصوليين في التحكم بالعام بعد وقائه صلى الله عليه وسلم قبل البحث عن المخصص وقيل لا يحكم به لاحتمال التخصيص أي ومن جملة التخصيص تخصيص ذلك به صلى الله عليه وسلم (قوله) إن كنتم تحبون الله (الح) قيل إن الخطاب لجميع الأمة وقيل لجماعة مخصوصين كما قال بعضهم إنها نزلت في كسب بن الأشرف وجماعة من اليهود قالوا نحن أبناء الله وأحباؤه ونحن أشد حبا لله فأنزل الله الآية فإن كان الخطاب على العموم فالجدة بهذه الآية ظاهرة وإن كان على الخصوص فلا احتجاج بها من جهة أن غير الخطاب يدخل بالمعنى لأن محبة الله توجب اتباعه وكذا الحكم في كل خطاب لأول الأمة (قوله الأئمة) أي الذي لا يكتب ولا يقرأ وهذا وصف مدح في حق النبي صلى الله عليه وسلم وصف خيس في حق غيره وذلك لأن النبي لو كان يكتب ويقرأ لتوهم أن علمه حصل له من الطائفة في كتب المتقدمين (قوله وقدم من دين الصحابة) أي من عاداتهم وليس الراد بالدين الأحكام الشرعية والدين له إطلاقات كثيرة (قوله من غير توقف) يعني غالبا وما لم يهتمهم ضرورة الحال والإقدام في عمره الحديبية بالبحر والخلق ثلاث مرات فوالله ما قام منهم أحد فدخل على أم سلمة رضي الله عنها فذكر لها ما نقي الناس فقالت إن أحببت ذلك فأخرج ولا تكلم أحدا وانزع وإلحق فخرج فحضر بيده ودعا الخالق فلما أواذ ذلك قاموا فنهروا وجعل بعضهم يحاق بعض له من البخاري وكذا في غزوة الفتح أمرهم بالنظر في رمضان فلما استمروا على الامتناع تناول القدح فشرب فشربوا . وسبب تأخر حملهم الأمر على التذب أو أنه بهم ضرورة الحال فاسترقوا في الفكرة (قوله في جميع أقواله وأفعاله) أي التشريعية لا مطلقا والاشتمال الجلي (قوله فتدخلوا ناعلم) أي في الصلاة لما صلى على الله عليه وسلم ناعله أي فيها ولمافرغ من الصلاة قال لهم «لم خلعتم ناعلم فقالوا له لما رأيناك خلعتنا خلعتنا فقال عليه الصلاة والسلام أتاني جبريل فقال لي خلع ناعلم فأن فيها ناعلم» قيل إنه كان دم قراد واحتج بهذا الحديث من قال إن العلم بالنجاسة في الصلاة لا يبطئها بل يزيحها فقط (قوله وزعوا خواتمهم (الح) في البخاري كان له صلى الله عليه وسلم خاتم من ذهب فنبذه وقال لا ألبسه أبدا فنبذ الناس خواتمهم فليس الذهب كان أولا غير حرام على الله كونه حرم وفيه أيضا عن أنس أنه كان من ورق وعليه ينظر هل هو نسخ للإباحة أو إنما هو قضية وقتية (قوله وحسر) أي كشف وقوله أبو بكر وعمر أي وكذلك عثمان فإنه حسر أيضا عن رجله في هذه القصة ودلوا عليهم أرجلهم في البر كفضل النبي صلى الله عليه وسلم (قوله في قصة جابوسهم على البر) هي برأريس ففتح الحمزة وكسر الراء للهلة وآخره سين مهملة بوزن أمير بر بالمدنية وقيل إن برأريس بستان بالمدنية فبرأريس على هذا بر هذا البستان السمي برأريس وهذه البر هي التي سقط فيها خاتم النبي صلى الله عليه وسلم من يد عثمان فلم يوجد (قوله كاعمل النبي صلى الله عليه وسلم) أي فإنه كشف عن رجله لركبته إشارة إلى أن هذا ليس بمورة وتبعه أصحابه الثلاثة فتناولوا مله بحضرة كاهو الأدب (قوله على الخلاق) بكسر الحاء وفتح اللام مخففة مصدر لا يفتح الحاء وتشديد اللام لأنه يؤم أن الخلاق كان واحدا وازدحموا عليه فليس في الحديث ما يدل على ذلك بل على خلافه كما مر (قوله الحديبية) بالتحفيف والتشديد قرية بينها وبين مكة مرحلة سميت باسم بر كانت بها نسي بالحديبية وهي من الحرم نزل على أبي الله عليه وسلم حين صدته للمشركون عن البيت الحرام وكان عمره مائة وصالحهم على أن يعتمر من العام التالي وأمر النبي أصحابه أن يتحلوا بالخلاق والتحر فأبوا ثلاث مرات إلى آخر ما مر (قوله والانتقطاع للعبادة) عطفه على التبتل عطف تفسير (قوله أو كلاما يقرب من هذا) عطف على قوله

الذين يتقون ويؤتون زكاة والذين هم بآياتنا يؤمنون الذين يتبعون الرسول النبي الأمي إلى غير ذلك مما يطول تتبعه وقد علم من دين الصحابة ضرورة اتباعه عليه السلام من غير توقف على نظر أصلا في جميع أقواله وأفعاله الإمامة به دليل على اختصاصه به فتدخلوا ناعلم لما خلع عليه الصلاة والسلام ناعله وزعوا خواتمهم لما نزع عليه السلام خاتمته وحسر أبو بكر وعمر رضي الله تعالى عنهما عن ركبتيهما في قصة جابوسهم على البر كما فعل النبي صلى الله عليه وسلم وكاد يقتل بعضهم بضامن شدة الازدحام على الخلاق عند مارأوه صلى الله عليه وسلم يحاق برأسه وحل من عمرته في قصة الحديبية وكانوا يبحثون البحث العظيم عن هيئة جلوسه ونومه وكيفية أكله وغير ذلك ليقتدوا به وقال لهم عليه الصلاة والسلام لما أرادوا التبتل والانتقطاع

أما أنا الخ باعتبار عمله أى قال هذا أو قال كلاما يقرب من هذا وإسحاق الشارح لذلك لعدم جزمه بما قاله عليه الصلاة والسلام لم ولم الذى فى البخارى عن أنس « جاء ثلاثة رجال إلى نبيوت أزواج النبي صلى الله عليه وسلم يسألون عن عبادة النبي صلى الله عليه وسلم فلما أخبروا كأنهم تقالوها قالوا أبن نحن من النبي صلى الله عليه وسلم وقد غفر له ما تقدم من ذنبه وما تأخر فقال أحدهم أما أنا فأصلى الليل وقال آخر وأنا أصوم الدهر ولا أفطر وقال آخر وأنا أعتزل النساء فلا أتزوج أبدا فجاء رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال أتم الذين قتم كذا وكذا أما والله إني لأخشاكم لله وأتقاكم له لكني أصوم وأفطر وأصلى وأرقد وأتزوج النساء فمن رغب عن سنتي فليس مني » (قوله فانظر كيف ردهم بفعله) اعترض بأنه ردهم بفعله وقوله فى قصة الحديبية ردهم بفعله كما تقدم لتمادهم على عدم التحلل بعد أمرهم به وفى قصة الجحانة الذين أرادوا التبتل ردهم بفعله وقوله مما لقوله « فمن رغب عن سنتي فليس مني » فإن هذا قول وقوله أنا أفضل كذا الخ وهذا وإن كان قولاً لكن مضمونه المردود به فعل قتائل (قوله لامعدل) أى لاعدول (قوله عمر قصوده) متعلق بردهم (قوله مع أنه) أى مقصوده من التبتل والاعتقاد للعبادة (قوله قبل التأمل) إيماناً بذلك لأنه بعد التأمل ليس كذلك لأنه لا لارهبانية فى الإسلام ولأنه عرضة للقطع وأحب العمل أدومه وإن قل ولأن ذلك ربما كان ذريعة لتضييع حق الغير كالزوجة والأولاد (قوله لما سأله السائل) أى وهو ابن جريج وقال له رأيتك تصنع أر بعالم أجد أحدا من أصحابك يصنعها قال ما هو يا ابن جريج ؟ قال رأيتك لاتمس من الأركان إلا اليمانيين ورأيتك تلبس النعال السبية ورأيتك تصنع بالصفرة ورأيتك إذا كنت بمكة أهل الناس إذا رأوا هلال الحجة ولم تهمل أنت حتى إذا كان يوم التروية أهلت فقال ابن عمر أما الأركان فإني لم أر رسول الله صلى الله عليه وسلم يلبس إلا اليمانيين وأما النعال السبية فإني رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يلبس النعال التى لا شعر فيها فأحييت أن ألبسها وأما الصفرة فإني رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يصنع بها فأنا أحب أن أصبغ بها وأما الإهلال فإني رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يهمل حتى تنبت به راحلته اه . وإطلاق اليمانيين تقليب والرد ركن الحجر الأسود والركن اليماني الذى قبله والرد بالصبغ صبغ الثوب كافى السكتانى وقال الشيخ يس . يحتمل صبغ ثوبه ويحتمل صبغ لحية قاله النجور ونحوه لبعض شراح الحديث وفى شرح البردة لابن مرزوق وقد ورد أنه صلى الله عليه وسلم صبغ لحية السكرية بالحناء والكسم والنعال السبية بكسر السين التى لا شعر فيها سميت بذلك لسبب الشعر عنها أى حلقه فسبية بمعنى مسبوقة والرد بالإهلال التلبية عند الاحرام يوم التروية وهو ثامن الحجة لتروى إبراهيم فى ذبح ولده يومها ثم عمل بمقتضى أمره يوم النحر وقيل إيماناً باليوم الثامن بيوم التروية لأنهم كانوا فى الجاهلية يحملون فيه المائلى لعدم العلم بما فيها إذ ذاك (قوله أدار راحلته فى موضع) أى وهو الهل الذى يذهب منه قبور الشهداء فقروى ابن عبد البر بإسناده إلى نافع رأيت ابن عمر إذا ذهب إلى قبور الشهداء وهو على ناقته ردها هكذا وهكذا فقتل له فى ذلك فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم فى هذا الموضوع على ناقته فعل كذا وهذا غايته التأسى والاقداء (قوله واعتل) أى استدلت لذلك (قوله وانتار قول عمر) أى تأمل فيه فإنه يدل على شدة الاتباع (قوله لاتنصر ولا تنفع) انظر كيف يصح هذا القول من عمر مع ماورد فى صحيح ابن خزيمة عن ابن عباس مرفوعاً وإن لهذا الحجر لسانا وشفتين يشهدان لسلامه يوم القيامة » لأن يقال إن هذا الحديث لم يبلغ عمر أو بلغه ولكن لاتنصر ولا تنفع بذاتك بل بإذن الله لأنه هو انصار النافع حقيقة وإسحاق لم يرد ذلك لأن الناس كانوا حديثي عهد بعبادة الأصنام فغشى عمر أن يظن الجاهلية منهم أن اسلام الحجر من باب تعظيم بعض الأحجار كما كانت العرب تفعله

فانظر كيف ردهم بفعله الذى لامعدل عن الاقداء به مما قصوده مع أنه يظهر قبل التأمل أن ما قصوده هو من أكبر الطاعات وجهاد النفس وقد ثبت أن ابن عمر رضى الله عنهما لما سأله السائل عن صفة بالصفرة ولبسه النعال السبية وكونه لا يحرم إذا أهل هلال الحجة وإنما يحرم فى يوم التروية وكونه إنما يلبس الركنين اليمانيين فأجابته بأنه استند فى ذلك كله لفعله صلى الله عليه وسلم وقد أدار راحلته فى موضع واعتل ذلك بأنه كذلك رأى النبي صلى الله عليه وسلم فعل وانظر قول عمر رضى الله عنه الحجر الأسود لقد علمت أنك حجر لاتنصر ولا تنفع ولولا أنى رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم قبل ما قبلتك وقد ثبت عن بعض السلف

ثبت عندى كيف  
أكله النبي صلى الله عليه  
وسلم وبالجملة فالإتياع له  
صلى الله عليه وسلم في  
جميع أفعاله وأقواله إلا  
ما احتسب به ورؤية  
الكمال فيها جملة وتفصيلا  
بلا تردد ولا توقف  
أصلا عما علم من دين  
السلف ضرورة ولا  
شك أن هذا دليل قطعى  
إجماعى على عصمته صلى  
الله عليه وسلم وفي معناه  
عصمة سائر الرسل  
عليهم الصلاة والسلام  
من جميع للمامى  
والعكروحات وأن  
أفعالهم عليهم السلام  
دائرة بين الواجب  
والتدب والباح وهذا  
بحسب النظر إلى الفعل  
من حيث ذاته وأما  
لو نظر إليه بحسب  
عولضه فالحق أن  
أفعالهم دائرة بين  
الوجوب والتدب  
لا غير لأن الباح لا يقع  
منهم عليهم الصلاة  
والسلام بمقتضى  
الشهوة ونحوها كايق  
من غيرهم بل لا يقع منهم  
إلا مصاحبا لنية يصير  
بها قرينة أو أقل ذلك أن  
يقصدوا به التشريع  
لغيره وذلك من باب

في الجاهلية فقال عمر ذلك ليعلم الناس أن استلامه اتباع لفعل رسول الله صلى الله عليه وسلم لأن الحبر  
يضر وينفع بذاته كما كانت الجاهلية تعتقده في الأوثان (قوله) وأظنه الإمام أحمد بن حنبل ذكر ابن  
التجار الخليل في منتهى الإرادات أن من امتنع من أكل الطيبات بلا سب فهو مستمع وما نقل عن الإمام  
أحمد أنه امتنع من أكل البطيخ لعدم علمه بكيفية أكل النبي صلى الله عليه وسلم له **فكتب** اه نم  
في الواجب كان محمد بن أسلم لا يأكل البطيخ لعدم علمه بكيفية أكل النبي صلى الله عليه وسلم له  
(قوله البطيخ) هو بكسر الباء (قوله فقل له في ذلك) أى فقل له ما السب في ذلك أى في عدم أكله  
له (قوله كيف أكله) أى لم يثبت عندى جواب هذا الاستفهام وهو أنه أكله بشتره أو بغير قشره  
وهل تناوله قطعا أو نوحا بالأسنان ولكن ذكر بعضهم كما في الشيخ يس أنه ثبت أنه صلى الله عليه  
**وسلم** كان يشق البطيخ بشتره ويأخذ الشقة بأكل منها من ناحية العين حتى يصل لنصفها فيديرها  
بأن يجعل ما كان منها جهة اليسار جهة العين ويأكل منها إلى أن يصل للوضع الذى وصل إليه  
ويرمى القشر ولا يأكله (قوله وبالجملة) أى وأقول قولنا متبسا بالجملة أى بالأجل أى وأقول قولنا  
جملا وقوله فالابتداء مبتدأ وقوله ورؤية الكمال عطف عليه والراد بالرؤية الاعتقاد فهى رؤية  
قلبية وقوله ما علم من دين السلف خبره (قوله ورؤية الكمال فيها) أى في أقواله وأفعاله وفى نسخة  
رؤية الكمال فيه أى في المصطفى أى في أقواله وأفعاله (قوله مما علم ضرورة) أى بالضرورة أى  
البدهة أومما علم حالة كون ذلك العلم ضروريا لا يتوقف على نظر واستدلال لحصوله بالتواتر عنهم  
وقوله من دين السلف أى من عاداتهم (قوله ولا شك أن هذا) أى إتياع السلفه فى جميع أقواله وأفعاله  
مع اعتقادهم أنها في غاية الكمال (قوله وفي معناه) أى وفي معنى عصمته صلى الله عليه وسلم وعصمته الخ  
(قوله من جميع للمامى) قد تنازع كل من عصمته صلى الله عليه وسلم وعصمة سائر الرسل (قوله  
والعكروحات) أى من حيث إنها مكروهات أما من حيث التشريع كأن يبين أنها ليست بحرام  
فضله لها إما واجب أو مندوب والأظهر الوجوب (قوله وأن أفعالهم) أى ولا شك أن أفعالهم فهو  
عطف على قوله أن هذا دليل قطعى (قوله وهذا) أى دوران فطهم بين الأمور الثلاثة التى من جملة  
الباح (قوله من حيث ذاته) أى تنقطع النظر عن العوارض التى تعرض للفعل (قوله لا غير) الحق  
أن دخول لاعلى غير جائز خلافا لمن قال إن غير لانتفى إلى إبليس ويدل للجواز قول الشاعر :

جوابا به تنجو اعتمد فور بنا لمن عمل أسلف لا غير تستل

(قوله ونحوها) أى نحو الشهوة كالعادة (قوله وأقل ذلك) أى أقل ما ذكر من النية التى يصير بها قرينة  
أن يقصدوا الخ أى وأكثر من ذلك أن يقصدوا إقامة البنية أو كلف النفس عن الزنا مثلا لأنه يصير للباح  
حيثن واجب (قوله ونهايك بمنزلة قرينة التعليم) نهيك يستعمل اسم فاعل بمعنى كافيك ومصدرا بمعنى  
حسبك كافي الصالح وهو الرادها أى ويكتفيك مرتبة قرينة التعليم فلا تطلب غيرها (قوله بحسن النية)  
أى بسبب النية الحسنة في تناولها وذلك بأن يقصد بها إقامة البنية أو الكلف عن الزنا وضمير تناولها  
للباحات (قوله فما بالك بخيرة الله من خلقه) ما سمع استفهام مبتدأ أو خبر مقدم بال خبر أو مبتدأ مؤخر  
وبالالها بمعنى الظن لا القلب ولا الحال والباء في قوله بخيرة متعلقة به لأنه بهذا المعنى مصدر والاستفهام  
هنا تقريرى أى أقروا واعترف بأن خيرة خلق الله أولى بذلك من الأولياء (قوله لاسيا أفضل الخلق)  
لأنانية للجنس وخبرها محذوف ومضى بمعنى مثل اسمها وما موصولة حذف صدر صلتها وهو المبتدأ  
وأفضل خبره أى لامل الذى هو أفضل الخلق موجود وحيثن فهو أولى من غيره في الوصول إلى المرتبة

التعليم ونهايك بمنزلة قرينة التعليم وعظيم فضلها وإذا كان أدنى الأولياء لله صلى الله عليه وسلم إلى رتبة نصير

معا بسببها كلها طاعت بحسن النية في تناولها فما بالك بخيرة الله تعالى من خلقه وهم أنبياءه ورسلهم عليهم الصلاة والسلام لاسيا

العالمين جملة وتفضيلا  
 باجماع من يعتد باجماعه  
 سيدنا ومولانا محمد  
 صلى الله عليه وسلم  
 ولأجل انحصار  
 أفعالهم في الواجب  
 والمنسوب على هذا  
 الذي ذكرناه اقتصرنا  
 في أصل العقيدة على  
 ما يقتضي الاختصاص  
 بهما وهو الطاعة وزدنا  
 التقييد بقولنا في حقهم  
 إشارة إلى أن بعض  
 أفعالهم وإن كان  
 يطلق عليها الإباحة  
 بالنظر إلى الفصل في  
 نفسه وبالنظر إلى  
 مطلق وجوده من عامة  
 المؤمنين فهو في حقهم  
 عليهم الصلاة والسلام  
 لكامل معرفتهم بالله  
 تعالى وسلامتهم من  
 دواعي النفس والهوى  
 وأمنهم من طوارق  
 الفترات والمثل يقظة  
 ونوما وتأييدهم بصمة  
 الله تعالى في كل حال  
 لا يقع منهم إلا طاعة  
 يثابون عليها صلى الله  
 وسلم على نبينا  
 وعلى جميع إخوانه  
 من النبيين والمرسلين  
 يسكن أيها المؤمن  
 على حذر عظيم ووجل  
 شديد على إيمانك أن

التي تصير معها مباحاته طاعات (قوله أفضل الخلق) أي وأما نهي عن تفضيله عن يونس وغيره  
 فلا تواضع أو كان ذلك قبل أن يعلم الله به أو للراد لا تفضلا في تفضيلا يؤدي إلى تنقيص للفضول  
 (قوله جملة وتفضيلا) أراد بالجملة أنه صلى الله عليه وسلم بمفرده أفضل من جملة من سواه مع اجتماعهم  
 وحاصله أنك إذا قابلت بين النبي وبين هيئة المخلوقات الاجتماعية أو قابلت بينه وبين كل واحد  
 من المخلوقات تجد النبي أفضل في الحالتين (قوله من يعتد باجماعه) أي خلافا لما قاله الرعشري  
 في قوله إنه أقول رسول كريم - فيؤخذ من هذه الآية أن جبريل أفضل من سيدنا محمد لأنه وصف  
 بصفات أقوى مما وصف به صلى الله عليه وسلم حيث وصف جبريل بقوله - رسول كريم ذي قوة  
 عند ذي العرش مكين مطاع ثم أمين - ووصف صلى الله عليه وسلم بسلب الجنون بقوله - وما صاحبكم  
 بمجنون - وهذه جراءة عظيمة من الرعشري وهو من إذ النبي صلى الله عليه وسلم موصوف  
 بصفات كثيرة غير مذكورة في هذه الآية لم ينلها جبريل ولا غيره فلو لم يتصف إلا بما قال لربما  
 تورم لكنه متصف بأوصاف كثيرة لم ينلها جبريل عليه السلام كيف وقد كان خادما ليلة الاسراء  
 وارتقى معه لسدة المنتهى ووقف وقال هذا غاية ما أصل إليه وما منا إلا له مقام معلوم وتركه عليه  
 الصلاة والسلام هناك ومعد فوق ذلك محل سمع فيه صريف الأقلام وخرقت له الحجب ورأى ربه  
 بعيني رأسه وخاطبه المولى بكلامه القديم وجبريل لم يصل لهذه الرتبة لاهو ولا غيره فشتان ما بين  
 المقامين وإن كان جبريل أكبر رؤساء الملائكة للقرآن إلا أنه لم يصل لمرتبة النبي صلى الله عليه  
 وسلم وأشار بقوله من يعتد باجماعه إلى التعرض إلى الرتبة وأمثاله وأنهم ليسوا بمن يعتد بخلافهم  
 في هذه المسئلة التي هي في غاية الظهور فلا ينافي دعوى الاجماع عليها - وحكي البلقيني والراقي  
 الاجماع (قوله لكامل معرفتهم بالله) عبارة مقدمة على العاقل وهو قوله لا يقع منهم الخ أي فهو في  
 حقهم لا يقع منهم إلا طاعة لكامل معرفتهم بالله (قوله من دواعي النفس) أي من الأمور التي تدعوها  
 النفس وتطلبها كالإسالة والأموال والجاه والخدم (قوله من طوارق الفترات) بالفاء والتاء جمع  
 فترة بمعنى الكسل والمثل هو السآمة وهي ناشئة عن الكسل وإضافة طوارق للفترات بيانية أي  
 وأنهم عما شأنه أن يطرق الناس أي يأتبهم ومن الكسل والسآمة (قوله وتأيدهم) أي تقويتهم  
 وهو عطف على كمال (قوله ووجل) أي خوف وهو مرادف للحنركا أن شديد وعظيم بمعنى  
 وقوله وعلى إيمانك متعلق بوجل وقوله أن يسلب بدل اشتغال من إيمانك (قوله إلى خراف  
 الخ) جمع خراف وذلك كالذي ينقلونه من عصيان آدم وما وقع فداود من أنه حسد أوريا وزيره  
 على زوجته ومن ذلك ما نقله في الشفاء عن الكافي قال وليس ثقة أن النبي صلى الله عليه وسلم  
 نعى أن ينزل عليه ما يقارب بينه وبين قومه فأقر الله عليه أفرأيت اللات والعزى ومناة الثالثة  
 الأخرى تلك الترائيق العلى وإن شفاعتهم لترجيى - فلما ختم السورة سجد وسجد معه المسلمون  
 وللشركون لما سمعوه أنهم على ألتهم والجن والإنس إلا رجلا أخذ كفرا من رب وجعله على  
 جبهته وقال هذا يكفينا وهذا كذب وكذا ما قيل إنه لما قرأ في الحرم بحضرة المسلمين والمشركين  
 أفرأيت اللات والعزى ومناة الثالثة الأخرى ألقى الشيطان على لسانه تلك الترائيق العلى وإن شفاعتهم  
 لترجيى وإما قلنا إنه كذب رده بالبرهان القطعي على الصمة ولا يعارض القطعي بالظني لو سلم ثقة الناقل  
 كيف وصاحب الشفاء مع تبرعه لم يشبهه شيئا ولقد صدق المصنف في أنه يخاف على من صدق هذه  
 المقالة سلب الإيمان لأنه لا مندوحة لمن صدق هذه المقالة عن تسليم وقوع الأنبياء في المعاصي خصوصا  
 سيدنا محمد فإن نفيه أن ينزل عليه مثل هذا من مذهب الأئمة غير الله كفر وإلقاء الشيطان ذلك على لسانه

يسلب منك بأن تصنى بأذنك أو عقلك إلى خرافته ينقلها كذبة المؤرخين ونسبهم في بعضها من جهة المفسرين

فقد سمعت الحق الذي لا غير عليه في حكم عليهم الصلاة والسلام فتدبرك عليه وانذر كل مأساة والله المستعان . وقوله وهذا يعني هو برهان وجوب الثالث ، مراده ( ١٨٤ ) بالثالث بتبليغهم عليهم الصلاة والسلام ما أمروا بتبليغه ولا شك أنهم لو وقع منهم

ممتنع لصمته ( قوله قد سمعت الحق الخ ) أي من أن الأنبياء معصومون من المعاصي عمدا وسهوا قبل البعثة وبعدها وسواء كانت صفات أو كباثر كانت الصفات صفات خسة أو لا كانت الكباثر كفرا أو غيره ( قوله لوقوع منهم خلاف ذلك ) أي خلاف التبليغ وهو الكتمان لشيء مما أمروا بتبليغه وهذا إشارة لشرعية القياس الاستثنائي المستدل به على وجوب التبليغ ( قوله لكننا مأمورين الخ ) وذلك لأننا مأمورون بالاعتقاد بهم في أقوالهم وأفعالهم ومن جملة أفعالهم الكتمان ويبحث فيه بما سبق من أنه لا يلزم اتباعهم إلا فيما يلبثون عن الله والإلزام اتباعهم في الأمور الجلية والأمور الخاصة بهم ( قوله لمن اضطر إليه ) قيل إنه مبنى للفعول لا غير ويرد أنه قرئ بالبناء للفاعل أيضا في التنزيل ( قوله كيف وهو محرم الخ ) أي كيف نؤمر بكتان العلم النافع والحال أن كتمه محرم والاستفهام تعجبي وهذا إشارة إلى الاستثنائية فهو قوة ولكن التالي وهو أمرنا بكتان بعض العلم النافع باطل لأن كتمه محرم الخ ( قوله وكيف يتصور الخ ) إشارة لدليل شرعي على وجوب التبليغ بعد ما قسم الدليل العقلي صورة على وجوبه وكأنه قال ولأنه لا يتصور وقوع عدم التبليغ عنهم لأن مولانا الخ ( قوله أي إن لم تبلغ الخ ) هذا جواب عما يقال إنه قد اعتدل الشرط والجزاء في قوله تعالى وإن لم تفعل لما بلغت رسالته لأن التبادر منه أن المعنى وإن لم تبلغ ما أنزل الله إليك وهو الرسالة لما بلغت رسالته وهذا لا فائدة فيه . وحاصل الجواب أن الكلام مؤول بما ذكر ( قوله أي إن لم تبلغ بعض ما أمرت بتبليغه ) أخذ هذا من وقوع قوله وإن لم تفعل في مقابلة العموم في قوله بلغ ما أنزل إليك أي كل ما أنزل إليك لأن ما موصولة تفيد العموم والبيان سبب الثاني في مقابلة فيكون المعنى وإن لم تبلغ كل ما أنزل إليك وهذا من قبيل نفى العموم والشمول والمحقق فيه السلب الجزئي وذلك لأن عدم تبليغ الكل صادق بعدم تبليغ شيء أصلا بعدم تبليغ البعض وعلى كل فعدم تبليغ البعض محقق ( قوله غفكك حكم الخ ) التبادر منه أنه تأويل في الجزء وأن قوله لما بلغت رسالته في معنى قولنا غفكك في تبليغ البعض حكم من لم يبلغ شيئا أصلا وقد يقال إن الرسالة اسم للمهمة الملتزمة من الأحكام لا لبعضها فكأنه قيل إن اتفق جزء من المهمة الاجتماعية فقد اتفقت مجامها إذ الكل ينعدم بانعدام جزء منه ولا شك أن هذا مفاد اللفظ لأن تأويله فالحق أن الكلام خال عن التأويل فلا تأويل في الشرط ولا في الجزاء وحينئذ فلا حاجة لقوله غفكك الخ ( قوله غفكك حكم من لم يبلغ شيئا منها ) وحينئذ قد تحقق العقاب مثله والآية وعيد وإن كانت في حقه صلى الله عليه وسلم إلى كونها وعيدا أشار الشارح بقوله فانظر هذا التخويف ( قوله وكان خوفه ) أي وكان خوفه عليه الصلاة والسلام من ربه على قدر معرفته به ويعرض عما وعده به من العقوبة والأجر العظيم وكذلك حل ملوك الدنيا فكلما كان الشخص أقرب للكل منهم وأعرف بسطوته كان أخوف منه ولا يفتر بقرينه له وإنعامه عليه ( قوله كان يسمع لصدره أزيز كأثر زر الرجل ) أي كان يسمع لصدره غليان كغليان القدر قال في القاموس مرسل على وزن منبر قدر يطبخ فيه من حجارة أو نحاس ( قوله وقد شهد مولانا الخ ) هذا جواب عن سؤال وارد على ما تقدم من أنه لا يتصور الكتمان مع كون الولي أمرا بالتبليغ . وحاصل السؤال أنه يمكن أن الله أمر بالتبليغ وخالف الأمر وكتم . وحاصل الجواب أن المراد أنه لا يتصور الكتمان مع أمره بالتبليغ صاحب قوله تعالى اليوم أكملت لكم دينكم وقال الدين إنما يكون بالتبليغ لجميع الأحكام فقولته وقد شهد الخ أي والحال أنه قد شهد الخ وعطى الفائدة على ذلك أي أنه لا يصح الكتمان مع قوله وإن لم تفعل والحالة أنه قد شهد الخ ( قوله اليوم أكملت لكم دينكم الخ )

خلاف ذلك لكننا مأمورين بأن تقتدى بهم في ذلك فنحكم نحن أيضا بعض ما أوجب الله تعالى علينا تبليغه من العلم النافع من اضطر إليه كيف وهو محرم ملعون فاعلمه قال الله تعالى - إن الذين يكتمون ما أنزلنا من البينات والهدى من بعد ما بيناه للناس في الكتاب أولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون - وكيف يتصور وقوع ذلك منهم عليهم الصلاة والسلام ومولانا جل وعز يقول لسيدنا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك وإن لم تفعل فما بلغت رسالته أي إن لم تبلغ بعض ما أمرت بتبليغه من الرسالة غفكك حكم من لم يبلغ شيئا منها فانظر هذا التخويف العظيم لأشرف خلقه وأكلمهم معرفة به وكان خوفه على قدر معرفته ولهذا كان يسمع لصدره عليه الصلاة والسلام أزيز كأثر زر الرجل من

خوف الله تعالى وقد شهد مولانا جل وعز لسيدنا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم بكل التبليغ في فقال تبارك وتعالى - اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً - وقال سبحانه وتعالى - لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي - وقال تعالى - قولوا إنما نعبد الله وما آتاه من الغنى - والآي في ذلك كثير والله سبحانه وتعالى التوفيق.

في الآية إشارة للفرق بين الكمال والتمام فان التمام لازالة نقص الأصل والا كمال لازالة نقص العوارض مع تمام الأصل ومن ثم قال تلك عشرة كاملة لأن التمام في العدد قد علم وإعاني احتمال نقص بعض صفاته اهـ يس (قوله وأمدليل جواز الأعراض البشرية عليهم) المراد بالدليل هنا البرهان فهو من إطلاق العلم وإيراد الخاص وعبر به هنا بما فتنا أفرقا بين الواجب والجائز وآل في الأعراض العهد والعهود الأعراض التي لا تؤدي إلى نقص كما أشار له الشارح بقوله لا يقع منها إلما لا يخل وأما الأعراض التي تؤدي إلى نقص شرعا كالملكروها والمحرّمات فدليل امتناعها مانع من دليل الصمة والتي تؤدي لنقص عرفا وهي الأعراض المنفرة كالجلذام والبرص فدليل امتناعها أن تقول هذه الأعراض محلة بحكمة الرسالة وهي تعليم الشرائع وكل ما كان مخالفاً لحكمة الشرائع فهو ممتنع في حقهم ينتج الأعراض المنفرة عرفاً ممتنعة في حقهم أما الصغرى فضرورية وأما الكبرى فلم يلزم من جواز وقوعها من خلوة الرسالة عن الحكمة (قوله فشاهدة وقوعها بهم) يصح أن يكون هذا إشارة لقياس استثنائي نظمه أن تقول لو لم تجز الأعراض البشرية في حقهم لما وقعت بهم وبيان للآزمة أن لا يجوز لا يقع بهم لكن التالي باطل لمشاهدة وقوع ذلك بهم فالنقد مثله فاذن الأعراض البشرية جائزة في حقهم ويصح أن يكون إشارة لقياس اقتراضي ونظمه الأعراض البشرية واقعة بالرسول بعد عدم كل موقع بهم بعد عدم فهو جائز دليل الصغرى المشاهدة ودليل الكبرى استحالة ثبوت الأخص وهو الوقوع بدون الأعم وهو الجواز إذ كل واقع جائز ولا عكس ينتج الأعراض البشرية جائزة في حق الرسول . وإعلم أن هذا الدليل إنما يعض حجة على من جواز الرسالة للبشر واعترف بشيئها وتنازع في جواز حقوق الأعراض لهم وأما من منع كون الرسول من البشر كما تقول الجاهلية فلا يحتج عليهم (قوله فشاهدة وقوعها بهم) أي لمن عاصروهم والوقوع أقوى دليل على الجواز لأن الوقوع فرع عن الجواز (قوله إما تعظيم أجورهم) هذا بيان لفائدة وقوع الأعراض بهم . ثم إن المعروف في إمام أنه لابد من شكر ربه كما يدل عليه قول ابن مالك هـ ومثل أوفى القصد إمام الثاني هو وقد يستغنى عن الثانية بأو وكلام المصنف من هذا القبيل وظاهره أن واحداً لا يبينه من هذه الأمور فائدة وقوع الأعراض بهم لما تقرر أن أول أحد الشيتين والأشياء وظاهر كلام المصنف في الشرح أن فائدة وقوع الأعراض بهم المجموع وهو الظاهر وحينئذ تكون بمعنى الواو كافي حديث أسكن حراء قائماً عليك نبي أو صدق أو شهيد ويكون مقابل إما محذوفاً والتقدير فشاهدة وقوعها بهم إما لمجيئ ماذكر وإما لغيره مالم يذكر كتحقق بشرية تلك الامتحانات فيرفع الالتباس عن أهل الضعف فلا يضلوا بما يطعن على أيديهم من المعاجيب كما ضلت النصارى ببعضى وكغير ذلك من الحكم التي يعلمها الله ولا اطلاع لنا عليها (قوله إما تعظيم أجورهم) أي كافي أمراضهم وجوعهم وإذابة الخلق لهم فوقع هذه الأمور لهم تعظيم أجورهم والمولى وإن كان قادراً على أن يوصل لهم الأجر العظيم بلا مشقة لتحققهم أصلاً لكن حكمته التي لا يتجاوز العقل حصراً اقتضت أن لا يوصل لهم ذلك الثواب إلا مع تلك الأعراض ولأنه تعالى يفضل ما يشاء ولا يستل عما يفعل (قوله أول التشرع) أي تشرع الأحكام المتعلقة بالأعراض وتبينها للخلق كوقوع السجود عليه الصلاة والسلام في الصلاة لأجل أن يعرفنا أحكام السجود فيها وكسول المرض له والخوف لأجل أن يعرفنا كيف تؤدي الصلاة في حالة المرض والخوف . إن قلت يمكن معرفة ذلك من قوله أحكام السجود كذا وكيف الصلاة في المرض والخوف كذا . قلت دلالة فله أقوى من دلالة قوله إذ لا يدل أحد عن فله بدرويته أو ثبوته بخلاف القول فتدبر فتدبر في خلافه للشقة (قوله أول التسلق) أي التصبر عن الدنيا أي التصبر على فقدها أي لأجل أن يتسلق الناس بمواقع للأنبياء فالتسلق هو التصبر وعدم الحزن على فقد الدنيا لكون أنبياء الله حصل لهم مثل ما حصل لملك الشخص

(ص) وأمدليل جواز  
الأعراض البشرية  
عليهم صلوات الله  
وسلامه عليهم فشاهدة  
وقوعها بهم إما تعظيم  
أجورهم أو للتشريع  
أو للتسلق عن الدنيا  
والتنبيه

لحسنة قدرها عند الله تعالى وعدم رضاه تعالى بهادر جزاء لأنيابه باعتبار أحوالهم فيها عليهم الصلاة والسلام (ش) يعني أن الأعراض البشرية لا يقع منها بالأنبياء عليهم الصلاة والسلام إلا ما لا يحل بشئ من مقاماتهم ولا يندفع في شئ من مراتبهم فالمرض مثلا وإن كان يقع بهم فحقه منهم البدن الظاهر أما قلوبهم باعتبار ما فيها من المعارف والآثار التي لا يعلم قدرها إلا المولانا جل وعز الذي من عليهم بها فلا يجعل المرض بقلامة ظفر منها ولا يكثر شيئا من صفوها ولا يوجب لهم ضجرا ولا انحرافا ولا نصفا لقوام الباطنة أصلا كما هو كذلك موجود في حق غيرهم (١٨٦) عليهم الصلاة والسلام وكذا الجوع والنوم لا يستولى على شئ من قلوبهم

فإذا حصل لك قدر مثلا ومرض تقبلى بموقع للأنبياء قبلك (قوله لحسنة قدرها) أى لأن حلالها حساب وحرامها عقاب ولو كان لها قدر عند الله ماصق الكافر عدوه وعدو رسوله منها جرعة ماء فأعراض الأنبياء عنها وحصولها للكافر دليل على خستها (قوله باعتبار أحوالهم) تنازعه العوامل الثلاثة التسلى والتنبية وعدم رضاه : أى وألغى باعتبار أحوالهم فيها والتنبية على حسنة قدرها بالنظر لأحوالهم من مقاماتهم لشدة ألمها وأهوالها وإعراضهم عنها وعدم رضاه بها دار جزاء لأوليائه بالنظر لأحوالهم فيها (قوله إلا ما لا يحل) أى وأما ما يحل كالمرض المنفر مثل الجذام والبرص فلا يقع منهما شئ بالأنبياء وأشار بهذا إلى أن الراد بالأعراض البشرية في كلام الصنف الأعراض اليهودية وهى المتقدمة فى قوله سابقا ويجوز فى حقهم ما هو من الأعراض البشرية التى لا تؤدى إلى نقص فى مراتبهم العلية (قوله والآثار) تفسير للمعارف (قوله فلا يحل) بإزاء المهمة والخاصة للحكمة (قوله بقلامة ظفر منها) بقلامة الظفر هى القطعة التى تزول من الظفر بالقص وهذا كناية عن الشئ القليل (قوله ولا يكثر شيئا من صفوها) أى من رضاه بما قدره المولى (قوله كما هو كذلك) أى كما أن للرض موجب للضجر والانحراف عند غيرهم فهو تشبيه فى النقي وقوله كذلك تأكيد للكاف وفى نسخة إسقاطها (قوله لا يستولى على قلوبهم) أى وما وقع لى صلى الله عليه وسلم من أنه نام لطلوع الشمس فهو بالعين لا بالقلب لأن طلوع الشمس عليه منوط بالبصر لا بالقلب فلا يقال إذا كان قلبه ليس نائما فكيف يصبر لطلوع الشمس لماعلمت أن طلوع الشمس إنراكه من وظائف البصر لا القلب (قوله وحال قلوبهم) مبتدأ وقوله وقيامهم عطف عليه وقوله على حد سواء خبر (قوله فى توجيهها) أى توقدها بالمعارف الشبيهة بالآثار (قوله والحضور) عطف على توجيهها وكذا ما بعده (قوله بالوظائف) أى النوافل الليلية والنهارية (قوله ولهذا) أى ولا أجل أن نزول للرض والجوع وإذابة الخلق لم تعظيم الأجر قال الخ (قوله ثم الأمثل فالأمثل) أى ثم الأفضل فالأفضل فعلى قدر قرب العبد من ربه يقوم به للرض والمحن (قوله يفعل ما يشاء) هذا جواب ثان والجواب الأول هو قوله لكن جل وعلا بجله الخ فلو قال ولأنه يفعل الخ لكان أظهر (قوله لا يستل عما يفعل) أى لا يستل عن حكمته سؤال تمت وأما سؤال استرشاد فلأمانع منه كما مر (قوله للمتعلقة بها) أى بالأعراض وقوله للخلق متعلق بتشريع الأحكام (قوله من سهو) أى من الأحكام القريبة على سهو سيدنا محمد (قوله وكيف تؤدى) أى وعرفنا جواب كيف تؤدى الخ (قوله عند ذلك) أى عند مرضه وخوفه (قوله وشربه) أى ثلاث مرات . والحاصل أن الحكمة فى كون الأنبياء يأكلون ويشربون هو التشريع لأن أكلهم لجوع وعطش لا يهتم مستحسنون عن الطعام والشراب (قوله وإلا) أى والإقلال فائدة التشريع بل للجوع والعطش الذى لا يهتم فلا يصح

ولهذا تنام أعينهم ولا تنام قلوبهم وحال قلوبهم فى توجيهها بالآثار للمعارف والحضور والتركيب فى منازل القرب التى لم يحس أحد من سواهم حول أدنى شئ منها وقيامهم بالوظائف التى كفوا عنها فى الحضر والسفر والصحة والمرض أكل قيام هو على حد سواء فى جميع الأحوال وقائدة إصابة ظواهرهم عليهم الصلاة والسلام بتلك الأعراض ما أشرنا إليه فى أصل العقيدة من تعظيم أجرامهم عليهم الصلاة والسلام وذلك كافى لأمرهم وجوعهم وإذابة الخلق لهم ولهذا قال صلى الله عليه وسلم « أشدكم بلاء الأنبياء ثم الأمثل فالأمثل » ولا يخفى أن مولانا جل وعز قادر أن يوصل إليهم ذلك الثواب

الأعظم بلا مشقة تلحقهم عليهم الصلاة والسلام لكن بجله جل وعلا وعظيم حكمته التى لا تعصرها العقول اختار أن لا يوصل لهم ذلك الثواب مع تلك الأعراض يفعل ما يشاء لا يستل عما يفعل تبارك وتعالى وهم سائلون . ومن فوائد نزول تلك الأعراض بهم عليهم الصلاة والسلام تشريع الأحكام للمتعلقة بها للخلق كما عرفنا أحكام السهو فى الصلاة من سهو سيدنا رسول الله صلى الله عليه وسلم وكيف تؤدى الصلاة فى حال اللرض والخوف من فعله عليه الصلاة والسلام لها عند ذلك وعرفنا هيئة أكل الطعام وشرب الشراب من أكله وشربه صلى الله عليه وسلم والافهم كان عليه الصلاة والسلام غنيا عن الطعام والشراب



إذ هو عليه الصلاة والسلام يبيت عند ربه يطعمه ويسقيه إلى غير ذلك . ومن فوائدها أيضا التسلي عن الدنيا أي التصر  
 ووجود الراحة والذات لفقدتها والتنبية لحسة قهرها عند الله سبحانه وتعالى بما يراه العاقل من مقاساة هؤلاء السادات الكرام  
 خيرة الله سبحانه من خلقه لشدايدها وإعراضهم عنها وعن زخرفها الذي غر (١٨٧) كثيرا من الحق إعراض

العقلاء عن الجيف  
 والتجاسات ولهذا قال  
 صلى الله عليه وسلم  
 «الدنيا جيفة فندرة» ولم  
 يأخذوا منها عليهم  
 الصلاة والسلام إلا شبه  
 زاد السافر السجمل  
 ولهذا قال صلى الله  
 عليه وسلم «كن في  
 الدنيا كأنك غريب  
 أو عابر سبيل» وقال صلى  
 الله عليه وسلم «لو كانت  
 الدنيا ترن عند الله  
 جناح بعوضة ماسق  
 الكافر منها جرح عماء»  
 فإذا نظر العاقل في  
 أحوال الأنبياء عليهم  
 الصلاة والسلام باعتبار  
 زينة الدنيا وزخارفها  
 علم عين أنها لا قدر  
 لها عند الله سبحانه  
 وتعالى فأعرض عنها  
 بقلبه بالكيفية إن كان  
 ذاهمة عليه للحلول في  
 الفردائس العلى وعظيم  
 التقذ الذي لا كيف  
 بزوال الحجاب عنه  
 رؤية للولى الكريم  
 جلّ جلاله بكرة  
 وعشيا وشّد إزاره  
 لعبادة مولا عز وجل  
 شد الكرام وصبر

لأنه كان الخ (قوله إذ هو يبيت عند ربه) أي لأنه يبيت متعلق قلبه به ملاحظا لجلاله القاندية مجازية  
 وقوله يطعمه ويسقيه قيل هذا كناية عن القوة التي أعطاها له الولي التي لا يحتاج معها لطعام وللشراب  
 وقيل الراد أنه يطعمه حقيقة من طعام الجنة ويسقيه من شرابها (قوله أي التصر) هو عدم الحزن  
 (قوله لفقدتها) أي الدنيا فإذا كان الإنسان ليس عنده شيء من الدرهم والدنانير فلا يحزن ويخرج  
 بذلك لأنه صار كالأنبياء (قوله بما يراه الخ) متعلق بالتنبيه للعطوف على تشريع الأحكام أي ومن  
 فوائد نزول تلك الأعراض بهم التشريع والتنبيه لحسة قدر الدنيا بما يراه الخ (قوله لشدايدها) متعلق  
 بمقاساة (قوله وإعراضهم) عطف على مقاساة (قوله وعن زخرفها) أي عن زينتها (قوله إعراض  
 العقلاء) معمول لقوله وإعراضهم عنها أي وإعراضهم عنهم إعراضا كإعراض العقلاء عن الجيف وهي  
 الحيوانات الميتة (قوله الحق) أي الذين لا عقل لهم كأمثالنا ولذا قال بعض: إذا أوصى الميت بوصية  
 للعقلاء فانها تصرف للزهاد الذين لا رغبة لهم في تحصيل الدنيا (قوله ولهذا) أي لأجل كون الأنبياء  
 يعرضون عن الدنيا كإعراض العقلاء عن الجيف (قوله الدنيا جيفة) أي كالجيفة فينبغي إعراضها عنها  
 كالإعراض عن الجيفة (قوله ولم يأخذوا منها) أي من الدنيا ولم يتطاولوا منها إلا الشيء القليل بقدر  
 الحاجة (قوله كن في الدنيا كأنك غريب أو عابر سبيل) أي فلا تحصل من الدنيا إلا الشيء القليل بقدر  
 الضرورة لأجل أن يكون لك أسوة بالأنبياء خيرة الله من خلقه (قوله لو كانت الدنيا ترن عند الله الخ)  
 أي لو كان للدنيا عند الله قيمة قليلة توازن جناح بعوضة فضلا عن كونها كثيرة ماسق الخ (قوله  
 جرحه ماء) ضبط بفتح الجيم وضما (قوله باعتبار زينة الخ) أي باعتبار إعراضهم عن زينة الدنيا (قوله  
 علم عينين) أي علمنا يقيننا أو المخي علم علما هو اليقين فالإضافة للبيان (قوله للحلول) علة لقوله  
 فأعرض عنها (قوله في الفردائس العلى) من العلوم أن الفردوس جنة واحدة وهي أعلى الجنان فلا  
 وجه للجمع إلا باعتبار أجزائها (قوله وعظيم التقذ) عطف على الحلول وهو من إضافة الصفة  
 للموصوف أي وللتقذ العظيم بسبب رفع الحجاب الخ (قوله لرؤية) اللام بمعنى عن متعلقة بالحجاب (قوله  
 بكرة وعشيا) أي يرون ربه في الصباح والمساء ويحتمل أن الراد بالبكرة ماعدا العنى والعنى  
 ماعدا البكرة لأن الأكبر يشاهدون ربه فيها دائما (قوله وشّد إزاره) عطف على قوله فأعرض  
 عنها (قوله وما أرى صفة) أي تجارة هذا الموقف الذي صبر عمره طاعة لربه بأن أفنى عمره في العبادات  
 من صلاة وصوم وذكر ربه وتحصيل علم وغير ذلك (قوله إذ بذل) علة للتعجب وقوله شيتا يسيرا أي وهو  
 الدنيا التي أعرض عنها واشتغل بطلبها بالطاعة (قوله فأخذ شيئا كثيرا) أي وهو الحلول في فردائس  
 الجنان ورؤية للولى (قوله وتزايد نعمه) الأولى وتزايد في كل لحظة ولما كان يتوهم أن هذا الزمان  
 منقطع أفادك أنه مستمر لا نهاية له قوله أبدأ الأبدن (قوله أبدأ الأبدن) أي زمن الأشخاص التي لا نهاية  
 له (قوله في ذل أطماره) جمع طمر بكسر الطاء وهو الثوب الخلق أي فينبها هو متلبس بذل أطواره الحلقة أي  
 يئنا هو متلبس بالذل في ثيابه الحلقة (قوله وخفان قلبه) أي اضطراب قلبه وعدم سكونه (قوله عويله)  
 أي صراخه بالبكاء (قوله وتوحشه من الخلق) أي بالفرقة عنهم وقوله طرا أي جمعا (قوله يئنب) أي  
 يئوح وقوله على نفسه تنازعه يئكي ويئوح أي يئكي على نفسه ويئوح عليها خوفا من فوات رضا للولى

هذه للحظة البسيرة من العمر على طاعة ربه وما أرى صفة هذا الموقف إذ بذل شيئا قليلا يسيرا لاقيمه له لبساره وخسته  
 فأخذ شيئا كثيرا لاقيمه له لكثرتهم وعظيم رفعتهم وتزايد نعمه كل لحظة أبدأ الأبدن فينبها هذا الموقف في ذل أطماره وخفان  
 قلبه ويئنان دمه وهو يله في الأسفار وتوحشه من الخلق طرا يئنب على نفسه بنفسه

عليها (قوله وقد أحرق الخ) جملة حاله (قوله خوف فوات رضا اللولى) أى غوفه الفوات قائمه به قبل النار بحملها (قوله الذى لا يمكن منه خلف) صفة رضا اللولى ومنه متعلقة بخلف أى الذى لا يمكن عوض عنه أى أنه ليس هناك عوض يقوم مقام رضا اللولى (قوله نظير روحه) أى أنهم للطيران والخرج من البدن وهذا الجملة جواب لنا وكان الأولى قرنه باذا الفجائية بأن يقول إذا طارت روحه الخ أى همت للطيران وقوله وترفرف تفسير لما قبله وقوله لتصد الخرج أى من البدن (قوله يحيط قصص البدن) أى يحيط قصص البدن الشبيه بالقصص فاضافة قصص البدن من إضافة المشبه به للشبه أو أيتها يمانية أى يحيط قصص هو البدن (قوله نسيم الوصلة) أى الوصلة الشبيهة بالنسيم فإذا ذهب عليها نسيم الوصال سكنت بعد ما كادت أن تخرج من البدن فتقوله لذلك أى لأجل ذلك المحبوب (قوله فى مكابدة) أى معاملة وقوله هذه الأحوال أى هم روحه بالخرج تارة وسكونها تارة أخرى (قوله والتنم المحبوب) أى بملاحظة كونهم فى حضرة المحبوب والحال أنهم وراء الحجاب المانع لمشاهدة أفعالهم لذلك المحبوب . والحاصل أن أهل الله يتنعمون فى الدنيا بملاحظة كونهم فى حضرة الله وبين يديه والحال أن أفعالهم محجوبة عن مشاهدته بألف حجاب فألف المحجاب للجنس (قوله إذ هو قد أصبح الخ) جواب بينا يعنى أنه فى حال مكابدة هذه الأحوال يضاجه خروج روحه فيصير قريبا من اللولى بمجرد موته وتناهد روحه الذات العلية وتخطاها ويزول ما كان مانعا لها وحاجبا لها من المشاهدة (قوله رب الأرباب) أى رب الربوبين أى الخالقين (قوله فألقى الخ) هو وقوله ومنحه كل منهما ماض بمعنى المضارع (قوله من خلق الكرامات) الإضافة لليبان أو من إضافة الصفة للوصف أى من هباته الطريقة أى المستحسنة (قوله وجلال نعمه) أى ونعمه الجليلة أى العظيمة والعطف مرادف (قوله وأصبح بعد أن كان) أى وصار بعد أن كان قبل موته حقيرا (قوله ويرى إثر الموت) بكسر المعزة وسكون المثناة أى ويرى عقب الموت من النعم التى ينعم الله بها عليه (قوله هو الملك) بضم الميم وسكون اللام والمشار إليه بهذا ما يعطاه بعد الموت من خلق الكرامات وما يمنحه من طرائف الهبات (قوله النفوس والمهج) أى الأرواح والذوات (قوله ثم) أى النفوس والمهج (قوله ليست بقيمة شئى) منه أى بما يعطاه بعد الموت من طرائف الهبات (قوله لولا فضل الله الكريم) أى ما أعطاه تلك الهبات الطريقة بعد الموت فأعطوا لها بعض فضله لاقابلة شئى إذ لا قيمة لها لعظمها (قوله عن بحر فضله) أى خففت عن فضل ربنا العظيم الشبيه بالبحر (قوله ديت) أى سمعت شيئا فشيئا وهو بضم التاء أو يستحقها على أنه من باب التجريد (قوله للجد) أى للمزى والشرف والمراد سمعت لأسباب المجد (قوله والساعون) أى للمجد أى لأسبابه (قوله قد بلغوا حد النفوس) أى قد بلغوا فى سعيهم الحد الذى تطيقه النفوس وتقدر عليه (قوله وألقوا دونه) أى دون أسبابه الأثر وتوجهوا إليها أى أنهم طرحوا الأثر الساترين بها لعوراهم وذهبوا لأسباب المجد عرايا خوفا من أن تنتم تلك الأثر من سرعة الوصول لتلك الأسباب والأثر فى الأصل جمع أزره وهم ما يستر به ما بين السرة والركبة والمراد بها هنا طبقات الدنيا فكان البعض من الساعين يذهب للجمال بالجوع والعطش ويشغل بالعبادة وببعضهم يدخل الخلوة ولا يتغالط الناس ولا يسأل أحدا عن شئى يقات به ويشغل بالعبادة (قوله وكابدوا المجد) أى وعالجوا أسباب المجد أى تحملاوا المشقة فى التلبس بأسباب المجد وهى العبادة (قوله حتى مل) من

من شدة الحب والارتجاع  
حرارة الشوق فيردها  
محيط قصص البدن ثم  
يهب عليها نسيم الوصلة  
فتسكن روحه لذلك  
بعض سكون فينا هو  
فمكابدته هذه الأحوال  
والتنم بالمحبوب وراء  
الحجاب إذ هو قد أصبح  
قريبا بنفس موته  
متصلا بمحبو به دون  
حجاب ينتم برؤية من  
ليس كشئ شئ جل  
رب الأرباب فألقى  
عليه من خلق  
الكرامات ما يليق  
بكرمه ومنحه ما لا يحيط  
به عقل ولا يحصى  
ديوان من طرائف  
هباته وجلال نعمه  
وأصبح بعد أن كان  
حقيرا مسكينا لا يعا به  
ملك من ملوك الجنة  
يسرح فيها أين شاء  
ويقيم فيها كيف شاء  
منها وتطوف عليه  
المحور العين والولدان  
ويرى إثر اللوت ما  
لا عين رأت ولا أذن  
سمعت ولا خطر على  
قلب انسان فهذا أيها  
العقل هو الملك الذى  
يحق أن تبذل فيه  
النفوس والمهج ثم هى

والله ليست بقيمة شئى منه لولا فضل الله الكريم الوهاب خففت عن بحر فضله العظيم بما شئت ولا خرج قال : من ديت للجد والساعون قد بلغوا حد النفوس وألقوا دونه الأثر وكابدوا المجد حتى مل

وعائق المجد من وافي ومن صبر. لا تحسب المجد ثمراً أنت أكلم \* لن تبلغ المجد حتى تلعق الصبرا فسيطن من أكرم قوماً وأكل عقولهم وعلامه نيا وأخرى إلى أعلى المنازل وحط قوماً مع مساواتهم لهم في الصورة البتيرة إلى أردل شيء من الخفيض السافل وملكهم لأخس شيء وهو النفس والشيطان والهوى فاتبعهم في غير شيء (١٨٩) وعرضهم دنيا وأخرى

للهالك عظيمة وهول إثر اللوت شديد مستطيل نازل وحسبوا لعلى بصائرهم وتناهى حماقتهم وشدة بلائهم وكثرة محنتهم أنهم ظفروا بشيء من اللذة وهم والله قد خرجوا من الدنيا ولم يظفروا بشيء من لذته العاجل والآجل : يقضى على المرء في أيام عنته

حتى يرى حسنا ما ليس بالحسن إلى المولى الكريم. نشكوا ما أصابنا من التخلف عن وفائه ذوى المصم السادة. الكرام وقائنا عاجزين مطروحين في ساقته الأخساء اللثام تتعاجذب معهم قابولنا وجوارحنا شهوات وهمة لا جدوى لها ولا طائل تحتها عند مسيرها بحكم التحقيق التام بل هي في الحقيقة صوم قاذرة وعورات بائدة وعصارات منتنة حجبتها عن الجهلة النيام ذوى

من الملل وهو السكنة أى حتى سئم أكثرهم أى من تامل أسباب المجد فإصل له ووصل له أقلهم فالطالبون كثير والواصلون قليل (قوله وعائق المجد) أى وحصل المجد (قوله من وافي) أى من وافي أسبابه وحصلها بجماعها وقوله ومن صبر بفتح الباء أى ومن صبر على تاملها وتحصيلها ولم يحصل له جزء (قوله لا تحسب المجد الخ) أى لا تحسب المجد شيئاً هيناً يحصل بدون مشقة كثير تأكله بسهولة (قوله تلعق الصبرا) بكسر الباء وهو الدواء المعلوم والمراد بلع الصبر هنا مقاسة الشدائد ولأجل كون المجد لا ينال إلا بمقاسة الشدائد قال بعضهم : لا ينال العلم مستحى ولا متكبر (قوله من أكرم قوماً) أى وهم الطامعون (قوله وحط قوماً) أى وهم الماصون وقوله مع مساواتهم أى العصاة وقوله لهم أى القوم الأول وهم الطامعون (قوله من الخفيض السافل) وصف الخفيض السافل وصف كاشف له لأن الخفيض المتزلة السفلى (قوله وملكهم) أى القوم الآخر وهم العصاة أى جعلهم مملوكين للشيطان وللنفس والهوى التى هي أخس الأشياء (قوله في غير شيء) أى نافع فى الكلام حذف الصفة أى وإنما تبعهم فى الأشياء المضرة (قوله وعرضهم) أى أنهم عرضهم فى الدنيا للهالك العظيمة وفى الآخرة لآلهال الشديدة الحاصلة بعد اللوت فتقوله للهالك راجع للدنيا وقوله وهول راجع لقوله أخرى ففيه لب ونشر مرتب (قوله لعلى بصائرهم) علة لقوله إنهم ظفروا مقدمة عليه (قوله وتناهى حماقتهم) أى قلة عقولهم (قوله إنهم ظفروا) معمول لقوله وحسبوا أى وحسبوا أنهم فازوا بشيء (قوله من أكل) العاجل والآجل) أى الدنيا والآخرة وذلك لأن اللذة الحقيقية هي المعلوم والمعارف الحاصلة فى الدنيا والآخرة فالوفق متقدم معرفة الله فى الدنيا والآخرة بخلاف غير الموفق (قوله فى أيام عنته) المراد بأيام عنته زمن امتحانه بكرة اللال وهذا اليتيم أتى به شاهداً لقوله وحسبوا أنهم فازوا الخ (قوله حتى يرى حسناً) أى حتى يرى أن التلذذ بالأمور الدنيوية حسن والحال أنه ليس بحسن (قوله وقائنا) عطف على التخلف أى ومن بقائنا (قوله فى ساقته) أى الجماعة المتأخرين وأما الجماعة المتقدمة فيقال لهم مقدمة (قوله اللثام) جمع لثيم وهو من لم يحافظ على عهد الحلق والحال (قوله تتعاجذب) أى تنزعز معهم فى شهوات الخ (قوله شهوات وهمة) أى أمور يدعوها وهم لا العقل وأشار بهذا إلى ما كان يقع بينه وبين معاصريه من الجدل والنزاعة فى بعض المسائل الكلامية (قوله لا جدوى لها) بالدال المهملة أى لا فائدة لها (قوله عند سيرها) أى عند سردها واختبارها بحكم التحقيق. والحكم هو الآلة التى يعرف بها جيد الذهب والفضة من رديئها والمراد بالتحقيق الكلام الحق وحينئذ قاضاة عك للتحقيق من إضافة الشبه به للشبه أو أنه أراد بالهك العقل الذى هو آلة للتحقيق أى أن تلك الشهوات إذا سردت وأمعنت النظر فيها وجدتها خالية عن الفائدة (قوله النيام) جمع نائم (قوله ذوى الأوهام) أى التائبين لأوهامهم لا لعقولهم (قوله ولهفتنا) أى وياطول تلهفتنا والتلهف التحسر والتندم (قوله حقاً) أى قلة عقلنا (قوله فى مقازة) متعلق بنشأنا بها والضمير فى بها راجع للشهوات الرومية (قوله عن القصد والرام) أى المطلوب كحدث العالم وتنزيه المولى وصفاته عما لا يليق فالالتفات عن ذلك يشغى منه على الإنسان التلذذ (قوله عن مهيح) أى طريق (قوله سن الهدى) أى طريقه (قوله بقوة العزم) أى بالعزم

الأوهام ثم تشاغلتنا بها ياطول حسرتنا ولهفتنا وعظيم حمتنا فى مقازة مهلكة يشغى فيها من الانقطاع والهلاك بمجرد التفاتة واحدة عن القصد والرام فكيف بما نحن فيه من التلذذ عن مهيح الاستقامة حتى عدنا ياويلنا عن سن الهدى وقصدنا بجهلتنا عين مواضع الهلاك بقوة العزم

والاهتمام. اللهم يستفد الترقى بعد أن يسو' أخذنا يملوا نحن هذا الرجل العظيم الذي نحن فيه بلا عنة يألرهم الراحمين طه الجلال والاكرام اللهم لك الحمد (١٩٠) وإليك الشكر وبك السفات وأنت السمان وعليك السكلاك ولا حول ولا قوة إلا بك فاحرسنا

القرى وهو متعلق بقصدنا (قوله والاهتمام) هو شدة العزم وحينئذ فهو مرادف لما قبله (قوله الشكى) أى الشكوى (قوله وبك السفات) أى الاستفانة (قوله السكلاك) أى التوكل (قوله بينك) أى بصرك واكنفنا بكنفك أى احفظنا بحفظك (قوله الذى لا يرام) أى لا يقصد زواله (قوله ويجمع معانى هذه العقائد الخ) من المعلوم أن العقائد جمع عقيدة وهي النسبة المتقدمة وحينئذ فالعقائد هي النسب المتقدمة ولشأن أنها معان فيرجع كلام المصنف لقولنا ويجمع معانى هذه العائى فيفيد أن للعائى معانى وهو باطل . وأجيب بأن إضافة معانى لما بعده بيانية أى يجمع معانى هي هذه العقائد أو الكلام على حذف مضاف أى يجمع معانى الفاظ هذه العقائد أى معانى الألفاظ البالغة على هذه العقائد (قوله كلها) بالنصب تأكيد للعائى وبالجزء تأكيد للعقائد (قوله قول لا إله إلا الله) أى معنى قول لا إله إلا الله الخ وإعماق ترمي لأن الجامع للعقائد إنما هو معنى هذا القول لأن قول لا إله إلا الله يدل على هذا التقدير قول المصنف بعد فعلى لا إله إلا الله الخ فقد ذكر لفظ معنى . فان قلت دلالة القول المذكور على العقائد من أى الدلالات . قلت الظاهر أنه من دلالة الالتزام ولا ينافيه قوله يجمع لأن للزوم بالنظر لدلالته على الوازم المتقدمة صرح وصفه يجمعه لها بحسب الدلالة (قوله من عقائد الإيمان) من إضافة الملتحق بالفتح للتعلى بالكسر (قوله كل النائدة) أى التى هي ذكر عقائد الإيمان (قوله يبين اندراج جميع مسبق تحت كلمة التوحيد) أى تحت معنى كلمة التوحيد أى الكلمة الدالة على التوحيد . إن قلت إنه لم يذكر الصفات المعنوية ولم يعرج على اندراجها . قلت إن التزام لما تحقق بين المعانى والمعنوية اكتفى بذكر صفات المعانى وبيان اندراجها (قوله تفصيلا) أى بما تقدم وإجمالا من حيث احتواء معنى لا إله إلا الله عليها وفيه أنه عند بيان اندراجها في معنى لا إله إلا الله صارت مفصلة فكيف يقول وإجمالا فالإجمال إنما يتصور عند عدم بيان الاندراج تأمل (قوله وتعرف بذلك) أى بالاندراج العقائد تحت معناها (قوله وما انطوى الخ) عطف سبب على مسبب وقوله من المحاسن أى العقائد المثقمة (قوله حتى يتشبع) أى ينتزع قال في الصحاح وشملت الشراب مزجه وحتى بمعنى الفاء تفرع على قوله ليحصل الخ (قوله بأنوار اليقين) أى باليقين الشبيهه بأنوار أو الإضافة بيانية وإن شئت استمرت الأنوار الجزئيات اليقين (قوله وتخرج فيه) أى فى القلب (قوله أضواء الإيمان) أى الإيمان الشبيهه بالأضواء أو الإضافة بيانية أو استعبر الأضواء الجزئيات الإيمان فالإيمان عرض يتجدد شيئا فشيئا لأنه التصديق بما علم مجيء النبي صلى الله عليه وسلم به من الدين بالضرورة والتصديق بذلك يحصل شيئا فشيئا (قوله حتى تنبسط) أى تظهر أضواء الإيمان أوجزتياته على ظاهره بحيث إذا رأته قلت ماشاء الله وأما غيره إذا رأته قلت أعوذ بالله من الشيطان الرجيم (قوله وتنشر إلى عليين) أى يتخيل أن لها أوارا سطعة منتشرة إلى جهة السماء حتى تصل إلى عليين (قوله كنز هذه الكلمة) الإضافة للبيان أو من إضافة الشبيهه به للشبهه وقوله وينتقى أى ينكشف (قوله عن بواقيت) شبه العقائد باليواقيت بجامع الرغبة في كل واستار اسم للشبهه به للشبهه استعارة مصرحة (قوله فراديس) جمع فردوس وهي أعلى الجنان وجمعا باعتبار أجزائها فجعل كل جزء منها فردوسا وإضافة فراديس للجنان أى الثمانية من إضافة الجزء للكل فهي على معنى من وإضافة اليواقيت للفراديس من إضافة السبب للسبب لأن العقائد سبب للفردوس (قوله وتعرف) عطف على يتشبع (قوله قدر مامنت) أى قدر ما أعطيت من النعمة

ولا قوة إلا بك فاحرسنا يملونا بينك التى لاتناموا كنفتا بكنفك الذى لا يرام وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه الأئمة الأعلام ومن تبهم بإحسان على طول السوام .

(ص) ويجمع معانى هذه العقائد كلها قول لا إله إلا الله محمد رسول الله (ش) لما فرغ من ذكر ما يجب على المكلف معرفته من عقائد الإيمان فحق مولانا جل وعز وفي حق رسوله عليهم الصلاة والسلام كل الفائدة هنا بيان اندراج جميع مسبق تحت كلمة التوحيد وهي لا إله إلا الله محمد رسول الله ليحصل لك العلم بعقائد الإيمان تفصيلا وإجمالا وتعرف بذلك شرف سر هذه الكلمة للشرقة وما انطوى تحتها من المحاسن حتى يتشبع القلب عند ذكرها بأنوار اليقين وتخرج فيه أضواء الإيمان حتى تنبسط

بعد أن كان قد احتوى بيت بدئك على كثر عظيم من كنوز مولانا الموصلة إلى كشف الحجب والفتح بشر يغفل عن أنتم لم  
تري يا مسكين ما هناك وعسر عليك الوصول إلى ما في بطنه من الحسن (١٩١) الفارقة التي لاتنال والله لولا فضله

سبحانه وتعالى بشئ  
من الإيمان ولا شك  
أن هذه الكلمة عما  
يجب على كل مؤمن أن  
يعتني بشأنها إذ هي من  
الجنة والمقعدة من  
الهلاك دنيا وأخرى  
وقد نص العلماء على  
أنه لا بد من فهم معناها  
والإلمام بتفصيلها صاحبها  
في الإقناص من الخلود  
في النار ولهذا ينبغي أن  
يكون كلامنا فيها على  
سبيل الاختصار في سبعة  
فصول : الأول في ضبط  
هذه الكلمة للشرفة .  
والثاني في إعرابها .  
والثالث في بيان معانيها .  
والرابع في بيان حكمها .  
والخامس في بيان  
فضائها . والسادس في  
كيفية ذكرها على  
الوجه الأكمل الذي  
ينبغي بهذا كراهها جميع  
لذات محاسنها كلها  
أو بعضها على حسب  
ما يتفق الله له عند  
ذكرها من التخلية  
والتحلية . والباقي  
في بيان القوائد التي  
تحصل لذكرها  
بالمواظبة عليها على  
الوجه الأكمل إن شاء

العظمى وهي قول لا إله إلا الله محمد رسول الله لأنها نعمة عظيمة لاحتوائها على العقائد (قوله بعد  
أن كان الخ) تنازعه قوله ليحصل لك العلم وقوله تعرف (قوله بيت بدئك) من إضافة تشبيه به للشبه  
أو الإضافة بيانية (قوله على كثر عظيم) الكثر في الأصل ما يكثر من الذهب والفضة والراد به هنا  
العقائد النظرية تحت لا إله إلا الله (قوله بشرى الرضوان) أي رضوان الله الشريف بمعنى العظيم  
(قوله وأنتم لم تريا يا مسكين ما هناك) أي لأن الشخص إذا عرف العقائد بالليل لا يدري ما يترتب  
على ذلك (قوله وعسر) أي والحال أنه قد عسر فالجهد حال من فاعل تدري (قوله إلى ما في بطنه) أي  
باطن الكثر والذي في بطن ذلك الكثر بمعنى العقائد هو ما يترتب على ذلك من الجزاء هذا كله بناء  
على ما تقدم من أن الراد بالكثر العقائد أما لو أريد بالكثر قول لا إله إلا الله فالراد بما هناك وبما  
في بطنه من الحسن ما انطوى عليه من العقائد أي إن الشخص كان أولا لا يعرف ما انطوت عليه  
من العقائد فلما بينها للصف صار يعرف ما انطوى تحتها وصار ظاهرا بعد أن كان خفيا (قوله بشئ)  
متعلق بقتال (قوله على كل مؤمن) الأولى على كل إنسان مؤمنا كان أوكافرا (قوله أن يعتني بشأنها)  
الاعتناء بشأنها يكون بمعرفة الفصول السبعة الآتية والراد بالوجوب التأكد (قوله والمقعدة) بكسر  
القاف اسم فاعل (قوله دنيا وأخرى) أي لأنه إذا لم ينطق بها يقتل بالسيف في الدنيا ويصحب بالنار العذاب  
المؤبد في الآخرة (قوله من فهم معناها) أي بحيث إنه ثبت في قلبه وحدانية الله ورسالة سيدنا محمد  
صلى الله عليه وسلم . والحاصل أن الراد بفهم معناها التصديق بثبوت الوحدانية لله والرسالة لسيدنا  
محمد صلى الله عليه وسلم وإن لم يعرف اندراج الصفات تحتها واستلزام معناها ذلك بل ولو كان بحيث  
لو سئل عن معناها لقال لا أدري . والحاصل أن من يذكر كلمة الشهادة فإن كان مقفا في ذكرها  
ولا يعرف للمعنى الذي دل عليه ولا يتقده أصلا بل إذا سئل عن معناها يقول سمعت الناس يقولون  
ذلك فقلت بهذا لا يسهم من الإيمان بنصيب بل هو من الجهلة المفسكين ولا يتفاعله بذلك كراهوا إن اعتقد  
ثبوت الوحدانية فقدموا الرسالة الحمد وعرفهم من اللفظ وجه ملول الكلمة للشرف من حيث إنه ملول لها  
فهذا مؤمن ولا كلامه وينتفع بذلك كراهوا ولا يصح وجهه بالسان العربي ولا معرفته اندراج جميع العقائد تحتها  
على الوجه الذي ذكره للصف وعلى هذا يحمل قول الشارح لا بد من فهم معناها وإلا لم يتفهم بها صاحبها في  
الإقناص من الخلود في النار (قوله ولهذا) أي ولأجل وجوب الاعتناء بشأنها (قوله في ضبط هذه الكلمة)  
أي من حيث النطق لا من حيث الحركات لأنه لا إعراب (قوله في إعرابها) أراد به ما يشمل البناء فيه  
تقليب أوفى الكلام حذف الواو مع ما عطف أي في إعرابها وبنائها والأولى أن يراد بإعرابها تطبيقها على  
القواعد وليس الراد بالاعراب للتقابل للبناء وإطلاق الأعراب على تطبيق الكلمة على القواعد شائع يقال  
اعرب لي جاء زيد بمعنى طبقه على القواعد إذ لا تناسب من معاني الأعراب غير ذلك تأمل ويحتمل أن  
يكون لاحظ ما اصطلاح عليه من أن الكلام في الاسم من حيث ذاته تصرف ومن حيث اجتماعه مع  
غيره إعراب وإن كانت الكلمة مبنية فالاعراب في مقابلة التصريف لا في مقابلة البناء (قوله من  
التخلية والتحلية) بيان لما يفتح له والتخلية بالخاء للعبارة التخليص من الرذائل والتحلية بالخاء للهامة  
الاتصاف بالكمالات والفضائل وحاصله أن الشخص إذا أكثر من ذكرها فأنها تخلص قلبه من الدناس  
الشرطانية وتقوم به الكمالات والمعارف الربانية بحيث يتصف بها ويتحل بها (قوله على الوجه  
الأكمل) متعلق بهذا كراهها (قوله ولنؤخر بيان الفصول الأربعة وهي الرابع وما بعده الخ) إنما قسم

الله تبارك وتعالى ولنؤخر بيان الفصول الأربعة وهي الرابع وما بعده إلى ما يناسبها في أصل العقيدة وهو قولنا فيها ضلي العاقل أن  
يكثر من ذكرها الخ . أما ضبط هذه الكلمة للشرفة

الثلاثة الأول على غيرها تعلق الأولين بتصحیح لفظها. والثالث بمعناها والكلام في حكمها وما بعده  
 فرع عن تصحيح اللفظ والى وقدم الضبط لتعلقه بأوائل الكلمة فينبغي أن يكون أولاً بخلاف  
 الاعراب قائماً يتعلق بالأواخر فيناسبه التأخير وأخر الذى لأنه فرع عن تصحيح اللفظ له سكتانى  
 (قوله فيبنى لذا كر) مراده بالذا كر مطلقاً لللفظ بها سواء كان تلفظها في أذان أو إقامة أو دخول  
 في الإسلام أو في مجرد ذكر سواء ذكر وحده أو مع جماعة (قوله أن لا يطيل مد ألف الخ) اعلم أن في  
 مدتها ثلاثة أقوال: الأول طلب مدتها. الثاني طلب عدم مدتها ثلاثاً بموت قبل الاستكمال. الثالث أنه  
 إن كان كافراً داخل في الإسلام قصر وإلا مد وعلى الأول معنى الشارح لأنه قال أن لا يطيل جداً أي زيادة  
 عن ست حركات وأما أصل الإطالة فلا بد منها وقدر الإطالة ثلاث حركات إلى ست لأنها غاية للد لتفصل  
 وعدم الطول حركتان ولا ينقص عن الحركتين لأنه مبلغ الطبع فلا تتأني هيئة الكلمة بدونهما  
 (قوله إذ كثيراً ما يلحن بعض الناس فيردّها) أي همزة الله ياء أي فيقول لا يله إلا الله وقلب الهمزة ياء  
 لحن ورمي سكتوا الياء فيلحن ساكتان ألف لا والياء بعدها قال السكتاني وهو لحن فاحش يثير للحن  
 (قوله إذ كثيراً ما يلحن بعضهم فيرد الهمزة ياء أيضاً ويخفف اللام) أي وهذا لحن فاحش أيضاً لأنه يغير  
 الذى وسكت عن تخفيف اللام من اسم الجلالة وعن عدم مد ألفها جداً لسكون الوقف (قوله وأما كلمة  
 الجلالة) أي كلمة العظمة أي الكلمة الدالة على الجلالة والعظمة. إن قلت إن مدلول الله الدالات فقط فمن  
 أين دلالتها على العظمة. قلت إن الدالات التي وضع لها لفظ الله لما عرفت بكونها واجبة الوجود للمسحقة  
 لجميع الحامد للستائم ذلك لجميع الصفات صارت للكلمة دالة على العظمة بهذا الاعتبار أو أن الدالات لما  
 كانت متصفة في الواقع بالجلال والعظمة صارت للكلمة دالة على الجلال والعظمة بهذا الاعتبار فتأمل  
 (قوله فأنوقف) أي أن أريد الوقف تعين السكون. إن قلت بل كما يصح الوقف بالسكون يصح أيضاً  
 بالروم والاشتمال فالسكان لا يتعين. قلت مراده تعين السكون أي على وجه الأرجحية أو بالنسبة لتحريك  
 التام فلا ينافي أنه يجوز الروم والاشتمال أو يقال مراده بالسكون عدم الحركة التامة فيشمل الروم والاشتمال  
 والسكون المحض والاشتمال هو الإشارة بالشفقتين للضمّة والروم هو الابتیان بثت الحركة حالة الوقف  
 بصوت خفي (قوله فجزها) أي وهو محمد رسول الله (قوله ومضاف إليه) جعله المضاف إليه من الجملة  
 فيه سمح لأن الجملة ركنها الاستناد فقط وما البدأ والخبر (قوله فلا فيه نافية) أنت خير بأن هذا  
 إخبار عن معناها لا عن إعرابها فكان الأولى أن يزيد وحى حرف مبنى على السكون وقوله نافية  
 للجنس أي من حيث تتحقق في جميع الأفراد لا من حيث تتحققا في بعضها دون بعض وتسمى نافية  
 للجنس على سبيل الاستغراق لا نافية للوحدة ويقال فيها أيضاً لا التبرئة لأنها لما كانت نافية للجنس  
 صارت دالة على البراءة منه (قوله معها) أي حاله كونه مصاحباً لها (قوله تضمنه الخ) حاصل كلامه  
 أن علة البناء إما تضمنه معنى من أو التركيب في علة البناء قولان وقوله تضمنه معنى من أي والاسم  
 إذا تضمن معنى حرف فانه يبنى وبنى على حركة لا على السكون مع أن الأصل في كل مبنى السكون  
 للإشارة إلى عروض ذلك البناء وأنه ليس أصلياً وكانت تلك الحركة فتحة لازمة ولا كسرة للفتحة  
 بخلاف غيرها وقوله معنى من أي التي للتخصيص على العموم (قوله إذ التقدير لا من إليه) إنما كان  
 التقدير ما ذكر لأن قولنا لا إلا الله واقع في جواب سؤال مقدر. وحاصله هل من إلا غير الله فقال  
 بحجبه لا من إلا الله وكذا يقال في لارجل في الدار وأمثاله إبه جواب عن سؤال مقدر والأصل هل  
 من رجل في الدار فقال بحجبه لا من رجل في الدار فزيمت في الجواب لأجل الدلالة على التخصيص على  
 العموم كما في السؤال لأن زيادة من في سياق التي أو الاستفهام تفيد العموم ثم لما تضمن الاسم معناها

فيبنى لذا كر أن  
 لا يطيل مد ألف لا جدا  
 وأن يقطع الهمزة من  
 إلا إذ كثيراً ما يلحن  
 بعض الناس فيردّها ياء  
 وكذا يصح الهمزة  
 من إلا ويشدد اللام  
 بعدها إذ كثيراً ما يلحن  
 بعضهم فيرد الهمزة ياء  
 أيضاً ويخفف اللام وأما  
 كلمة الجلالة والعظمة التي  
 بعد الإلا فلا تلحق إلا أن  
 يقتصر عليها لذا كر أولاً  
 فإن وقف عليها تعين  
 السكون وإن وصلها  
 بشيء آخر كان يقول  
 لا إلا الله وحده  
 لا شريك له فله فيها  
 وجهان الرفع وهو  
 الأرجح والنصب وهو  
 للرجوح وسيأتي  
 وجههما في تفصيل  
 الاعراب ويبنى أن  
 يثبوت لذا كرام سيدنا  
 محمد صلى الله عليه وسلم  
 ويدغم تنوينه في الراء  
 وأما إعراب هذه  
 الكلمة للشرقة فقد  
 علمت أنها قد احتوت  
 على صبر وعجز فجزها  
 ظاهر الاعراب إذ هو  
 جملة من مبتدأ وخبر  
 ومضاف إليه وأما  
 صدرها فلا فيه نافية  
 للجنس وبه مبنى معها

لمنفكر في الجواب (قوله ولهذا) أى ولأجل كون التقدير لا من إله إلا الله (قوله كانت نسا في الموم)  
 أى كانت لآلئ على جهة الموم نسا لاحتلالاً لأن زيادة من في سياق التثنية يدل على عموم التثنية وذلك لأن  
 الحرف الزائد فيبدأ كيد وتأ كيد التثنية فيبدأ الموم (قوله كأنه) أى القادر نفي كل إله من مبدأ  
 ما يفرض الخ فالآلهة المظاهرة لله إما أن تقتصر على عشرة أومائة أو ألفاً أو أكثر فإذا اقتصرتها عشرة كان القادر  
 نافية كل إله غير الله من مبدأ العشرة لمتنها وكذا يقال فيما إذا اقتصرها مائة أو أكثر (قوله من مبدأ  
 ما يقدر) أى من مبدأ ما يفرض من الآلهة أى من مبدأ ما يفرض أنه مشترك للحق سبحانه وتعالى في  
 استحقاق العبادة سواء كانت موجودة كمعبودات المشركين أو لم تكن موجودة كما إذا فرضت فرض  
 المحال (قوله إلى مالاتهاية له) أى إلى آخر جزء من جزئيات مالاتهاية له أى مالاتهاية لجزئياته القابلة  
 للفرض والتقدير فاما أن تجعل النهاية عشرة أومائة أو ألفاً الخ وهذا لا يتنافى أن الجزئى الذى يجعله غاية  
 منتهى في نفسه وقوله ما يقدر أى يقبل التقدير والعرض ثم إن قوله من مبدأ الخ صريح في أن من  
 القدرة التى تضمن اسم لامعناها لابتداء الغاية ولا يخفى أنها زائدة فعلى هذا أن من تكون لابتداء  
 الغاية ولو كانت زائدة وليراجع ذلك (قوله بنى الاسم معنا) أى المصاحب لها (قوله للتركيب) أى  
 فلما امتزج الاسم مع الحرف بحيث صارت لاجزأ من الاسم سرى بناء الحرف للاسم والمراد بالتركيب  
 تركيب خمسة عشر وهذا القول قول الجمهور ويؤيده أنهم إذا ضلوا بين لا واسمها أعرابوا فيقولون  
 لا فها رجل والامرأة وإنما ضعف المصنف هذا القول بتأخيره وحكاية بصيغة التثنية مع أنه قول  
 الجمهور لتصحيح ابن عصفور في الجمل القول الأول قالوا في علة تصحيحه لأن ما بنى من الأسماء تضمنه  
 معنى الحرف أى كتر ما بنى تركبه مع الحرف اهـ . واعلم أنه إذا كان التركيب علة البناء كان البناء علامة  
 على التركيب لقاعدة أن العاقل علامة على وجود علة . والحاصل أن التركيب مؤثر في البناء والبناء أثر  
 وهذا الأثر إذا رآه علمنا أنه ضد منج الاسم بالحرف كأثنا إذا رآنا العالم أذكر كانه من له صاعداً مع أن  
 الصانع هو المؤثر في العالم وإنما عين هذا التركيب دون سائر التركيب كتركيب للرجل والاضافة  
 لأنه به أشبه لبنائه على الفتح ولا كذلك غيره من التركيب فإن الأعراب يبدل (قوله منصوب بها)  
 أى بفتح ظاهرة وحذف تنوينه للتخفيف . والحاصل أن الزجاج يرى أن اسم لامعرب منصوب سواء  
 كان مضافاً أو مفرداً وإنما لم ينون إذا كان مفرداً بل حذف لأجل التخفيف كأنه حذف تنوينه إذا كان  
 مضافاً لأجل الاضافة ورد هذا القول بأنه لو كان حذف تنوين الفرد للتخفيف وأنه معرب لكان  
 المعرب الطول أولى بالتخفيف بخلافه فكان يقال في لاطالعاجيل لاطالع جيلامع أنه لم يقل ذلك وبأن  
 المحذوف تخفيفاً لا بد أن يظهر يوماً لعدم اللامع وشأن الجائر وقوع كل من طرفيه على جهة البدلية إذ  
 يعرف جواره لأنه مع وقوع أحدهما وعدم وقوع غيره أصلاً يكون واجبا ظاهراً ولا دليل على جواره  
 ولم يقل أعد بقنوين الاسم للفرد (قوله فوضع الاسم نصب بلا العاملة فيه عمل إن) هذا مذهب  
 سيبويه عند الأكثر وعليه فقد عمل أحد جزأى المركب في الجزء الآخر وذلك موجود في المركب الإضافي  
 كعباد الله علماً ونحوه اهـ (قوله والخبر المقتدر) أى وهو موجود (قوله لهذا المبتدأ) أى وهو مجموع  
 لاواسمها (قوله ولم تعمل فيه لا) أى وحيث فلا خبر لها وذلك لضعفها بالتركيب فلم تقو على العمل  
 في الخبر بعده . والحاصل أنه بعد الحكم على اسمها بأنه مبنى على الفتح في عمل نصب يجعل مجموع لاواسمها  
 مبتدأ في عمل رفع ويجعل الخبر المقتدر خبراً عن المجموع للرفع بالابتداء وحيث فلا خبر لا لضعفها عن  
 العمل بالتركيب . إن قلت مقضى ضضعها عن العمل في الخبر بسبب التركيب أنها لا تعمل في اسمها . قلت إنه  
 لما كان اسمها بالصحة حملت فيه بخلاف الخبر . بقی شیء آخر وهو أن هذا القول لا عن جعل الخبر المقتدر وهو

ولهذا كانت نسا في  
 الموم كأنه نفي كل إله  
 غير الله عز وجل من  
 مبدأ ما يفرضها إلى ما  
 لا نهاية له مما يقدر  
 وقيل بنى الاسم معها  
 للتركيب وذهب  
 الزجاج إلى أن اسمها  
 معرب منصوب  
 وإذا فرغنا على الجمهور  
 من البناء فوضع الاسم  
 نصب بلا العاملة فيه  
 عمل إن والمجموع من  
 لا إله في موضع رفع  
 على الابتداء والخبر  
 المقتدر هو لهذا المبتدأ  
 ولم تعمل فيه لا عند  
 سيبويه وقال الأخفش

موجود خبرا عن مجموع لا وسما مشكل وذلك لأن الخبر إما مساو للبتد في المصدق كالإنسان ناطق أو أهم منه كالإنسان حيوان والخبر هنا مبين للبتد فالجمل غير صحيح إذ لعلني اتني كل إله غير الله متصف بالوجود فتأمل (قوله هي العاملة فيه) أي في الخبر أي فكما عملت في الاسم عملت في الخبر كما لو كان اسمها مصافا أو شبهه التركيب عنده لا يقتضي منع عملها بدليل عملها في الاسم وتحصل من كلام الشارح أن الاسم هل هو مبني أو معرب قولان وعلى بناءه فهل للأعمل في الخبر أم لا قولان. واعلم أن الخلاف بين سيبويه والأخفش في عمل لا في الخبر وعدم عملها في الخبر عمل إذا كان اسم لامفردا كالنساء وأما إذا كان مصافا أو شبها بالخلاف كانت عاملة في كل من الاسم والخبر باتفاق ثم إنه على قول الأخفش من أن لعاملة في الخبر فالله كل إله غير الله وجوده منتف وزهنا ظاهر بخلافه على قول سيبويه فإن المعنى اتني كل إله غير الله متصف بالوجود وهو غير صحيح فتأمل وإنما حذف الخبر هنا الذي هو المستند مع أن الظاهر يبايىء الرأي ذكره لما فيه من التنبيه على غباوة الشرئين الذين قصدوا بالرد عليهم بالكلمة الشريفة في اعتقادهم العبد في الألوهية لأجل أن يجيل السامع أن للتكلم عدل إلى الدليل القلبي الذي هو أقوى من الدليل النقلي كما هو مقرر في عمله. واعلم أنه اختلف في تقدير الخبر هنا قليل موجود وهو الذي يأتي في كلام الشارح في بيان معنى هذه الكلمة الشريفة وقيل يمكن وأورد على الأول أنه يجعل الكلمة قاصرة على نفي وجود غير الله ولا يفيد نفي إمكان ذلك الغير وعلى الثاني أنه يجعل الكلمة قاصرة على نفي الإمكان عن غير الله ولا يفيد ثبوت الوجود له تعالى. وأجيب عن الأول بأنه إذا نفي وجود جميع من هو غيره تعالى من الآلهة لزم نفي إمكان ألوهيته إذ من عدم في زمان لا يمكن ألوهيته لأن ألوهيته ووجوب الوجود متلازمان وبهذا يندفع ما يقال إن نفي وجود غير الله من الآلهة لا يلزم منه عدم تلك الآلهة لأن نفي الوجود أعم من العدم لصديق الوجود بالعدم وبواسطة بينه وبين الوجود وإذا كان أعم فيحتمل كون الشركاء من الوساطة فالأولى بتقدير الخبر ثابت. وحاصل الجواب أن الألوهية ووجوب الوجود متلازمان وحينئذ يفيزم من نفي الوجود عن غيره تعالى من الآلهة نفي أن يكون غيره من الآلهة ثابتا لأن الله لا يكون الاموجودا وقد اتني وجوده. وأجيب عن الثاني بأن نفي إمكان غيره يستلزم وجوده إبدالا بدلا لعالم الإمكان من موجد وقيل التقدير لإله يستحق العبادة إلا الله. وراعى بأنه إنما يفيد نفي استحقاق غيره للعبادة ولا يفيد نفي إمكان ألوهية غيره سبحانه. ويجب شح مامر بأن يقال إن استحقاق العبادة والألوهية في نفس الأمر متلازمان فيلزم من نفي استحقاق العبادة عن غيره تعالى من الآلهة نفي إمكان غيره من الآلهة. وقيل التقدير موجود ويمكن واستبعد بأن الحذف خلاف الأصل فينبغي أن يحترز عن كثرته وذهب الفخر الرازي إلى عدم التقدير قال لأنك إذا قدرت موجود مثلا كان نفي الوجود غيره وعند عدم التقدير يكون نفي ماهيته ونفي الماهية أقوى في التوحيد ولخوصه من الاشكالات الواردة على التقادير واعترض بأن فيه خرقا لإجماع النحاة لأنهم يقولون لابد من الخبر حتى يتوهم غاية أن حذفه عندهم واجب لقريشة ولأن الكلام لابد فيه من النسبة الثلاثة وهي لا تحصل إلا بتقدير الخبر. ورد ذلك بالنسب وبأن ظاهر كلام ابن الحاجب على ما شرحه به الجاهل أن بني نعيم لا يشبكون لها خبرا وما ألهم الخبرية في اللفظ يجماعونه صفة الاسم والنسبة لا تتوقف على الخبر لجواز أن تكون لا بمعنى الفعل أي اتني الإله إلا الله وكلمة له من نظير له (قوله وقال السمايني) هو الإمام محمد بن أبي بكر الخزوي المالكي نسبة قسامين بدة بأعلى صعيد مصر من جملة أشياخه ابن النير السكندري تلميذ ابن الحاجب وآق الشارح بكلام السمايني للتنبيه على أن تقدير الخبر ليس متفقا عليه بل من الناس من يقول إنه كلمة الجلالة على ما سمعته (قوله على إعراب هذه الكلمة) يعني على إعراب الاسم العظيم منها وإلا فانظر الجيش لم يتكلم على

لاهي العاملة فيه وقال  
السمايني في تطبيقه  
على المتن قد تكلم  
القاضي حب الدين  
ناظر الجيش في شرح  
التسهيل على إعراب  
هذه الكلمة الشريفة  
بكلام أورده بمجملته  
وإن كان فيه طول  
لاشكاله على فوائد



قال قال أهل العلم إن الاسم العظيم في هذا التركيب برفع وهو الكثير ولآيات في القرآن العزيز وغيره وقد ينصب أياً ما ترضى للاعتقاد فيه  
الناس على اختلاف إعرابهم خمسة منها قولان معتبران وثلاثة لا معقول طى منها (١٩٥) قالوا لأن الضعيف إن يكون

رضه على البدلية وأن  
يكون على الحبرة أما  
القول بالبدلية فهو  
الشهور الجاري على  
أسنة للربن وهو  
أي ابن مالك فإنه قال  
لما نسك على حنف  
خبرنا العامة حمل إن  
وأكثر ما يحذفه  
الحجازيون مع إلا  
نحو لا إله إلا الله وهذا  
الكلام منه بدل على  
أن رفع الأسم للعلم  
ليس على الحبرة وجبت  
يتعين أن يكون على  
البدلية ثم الأقرب أن  
يكون بدلا من الضمير  
الاسترق في الخبر للقد  
وقد قيل إنه بدل من  
اسم لا باعتبار محل  
ابتداء يعني باعتبار محل  
الاسم قبل دخول لا وأما  
كان القول بالبدل من  
الضمير المسترق لأن  
الابدال من الأقرب  
أولى من الأبعد ولأنه  
لا داعية إلى الاتباع  
باعتبار المحل مع إمكان  
الاتباع باعتبار اللفظ ثم  
بدل إن كان من الضمير  
المستقر في الخبر كان  
البدل فيه نظير البدل في  
نحو ما قام أحد إلاز يد  
لأن البدل في المستقر

اسم لا بالقصد (قوله قال) أى ناظر الجيش (قوله وهو الكثير ولم يأت الخ) أى صار رضى مرحبا بمرين  
الكثرة وعندهما إتيان غيره فى القرآن (قوله فلا أقول فى الناس) أى الصريين وأما الكوفيون فيقولون  
فى الستين بالا بعد التثنية وشبهه إنه معطوف عطفت نسق وإلا حرف عطفت بمعنى لكن فتشرك فى اللفظ  
لا فى المعنى (قوله لا معول على شيء منها) أى لما سجد كره من موجبات ضعفها (قوله فهو المشهور)  
أى الذى كثر قائله لأنه قول الأكثر كافى للمعنى (قوله وهذا الكلام منه) أى من ابن مالك (قوله)  
بس على الخبرية) أى بالجر محذوف (قوله وحيتئذ) أى وحين إذ اتفق كونه خيرا تعين أن يكون  
رفعه على البدلية . واعتراض بأننا لانسلم التعيين لاحتمال أن يقول إن الإمع الله صفة لاسم لا والجر محذوف  
كأبائى فى بعض الأقوال ويحتمل أن يقول إنه بدل . والحاصل أن كلامه يحتمل تجوز الأمرين  
على السوية فمن أين يتعين ما ذكره ناظر الجيش (قوله ثم الأقرب) أى ثم الأولى (قوله أن يكون  
بدلا من الضمير المستتر فى الخبر) إنما يصح الإبدال منه لأن الضمير يشمله التثنية أيضا وإن لم يثنائه أداة  
التثنية وهذا الضمير عائذ على إله المستغرق فيه وذلك يوجب عمومته فى مدلوله لا لصحة الاستثناء منه فاندفع  
ما قيل أن الضمير جزئى لا يحتمل الاستثناء منه فكيف يبدل منه والحال أن الإبدال فى الاستثناء على حكم  
الاستثناء فلا يبدل إلا فيما يتحمل الاستثناء . وحاصل الجواب أن معنى كونه جزئيا أن موضوع ليستعمل فى  
معنى والى المستغرق فيه معنى وإن كان علما باعتبار مدلوله (قوله وقد قيل إنه بدل من اسم لا الخ) أى  
أنه بدل من محل اسم لا الذى زال بدخول الناسخ وإنما حكي هذا القول بصيغة التريض نظرا إلى أن  
اعتبار محل قد زال بوجود الناسخ فى غاية البعد (قوله لأن الإبدال من الأقرب) أى وهو الضمير المستتر  
فى الخبر وقوله أولى من الأبداءى وهو اسم لا وعورض هذا الوجه الأول من وجهى الأولوية بأن الإبدال  
من صاحب الضمير أى من مرجعه هو الأصل وأما الإبدال من الضمير بخلاف الأصل وذلك لأن الاسم  
الظاهر أصل الضمير فلا بدال عنه أولى وأيضاً الاسم مذكور بخلاف الضمير والإبدال من مذكور أولى منه  
من محذوف (قوله لانه لا داعية الخ) . حاصله أن جعله بدلا من إله منظوفيه للحل وجعله بدلا من الضمير  
منظوفوفيه للفظ ولا داعى للاتباع باعتبار المحل مع إمكانه باعتبار اللفظ . واعتراض بأن الإبدال من الضمير  
منظوفوفيه أيضا للحل لا لى اللفظ لأنه لا تأثير للعامل فى اللفظ بل فى عمله لأنه معنى فكان الأولى أن يقول لانه  
لاداعى للاتباع باعتبار محل قد زال عامله بوجود الناسخ مع إمكان الاتباع باعتبار محل قد بقى عامله . وأجيب  
بأن عرف النحاة أنهم لا يطلعون المحل إلا فيما يمكن إظهاره إعرابه لولا المناع ولا شك أن إله قابل للإعراب  
لفظا قبل دخول لاعليه بخلاف الضمير فإنه لا يظهر له إعراب أصلا فجعله بمنزلة ما كان ظاهر الإعراب أو  
يقال مراد الشارح بقوله باعتبار المحل أى باعتبار حكم زال الناسخ ولو حظ ومواده باعتبار اللفظ اعتبار  
حكم لم يزل بناسخ وإله فى قولك لا إله إلا الله قد زال إعرابه بناسخ بخلاف الضمير فإنه لم يزل إعرابه بناسخ  
وإن كان مبنيا تأمل (قوله باعتبار المحل) أى فزيد بدل من أحد باعتبار عمله كأن إله بدل من إله  
باعتبار عمله (قوله فبما ذكرنا) أعنى ما قام أحد بإز يد ولا أحد فيها إلا يز يد وكذا قوله لا إله إلا الله سواء  
جعل لفظ الجلالة بدلا من الضمير فى الخبر أو بدلا من اسم لا باعتبار عمله (قوله أمافى نحو ما قام أحد بالـ  
زيد) أى ما فى مقام أحد بإز يد ونحوه وهو لا إله إلا الله إذا جعل لفظ الجلالة بدلا من الضمير فى الخبر  
(قوله وليس ثم ضمير الخ) أى مع أن بدل البعض لا بمن اشتتاله على ضمير اللبيل منه (قوله أن منها

باعتبار اللفظ وإن كان من الاسم كان البدل فيه نظير البدل في نحو لا أحديها إلا بدلان البدل في السنتين باعتبار المحل وقد استشكل النحويون البدل في هذا كما أنما في نحو ما أقام أحد الأئمة بدلين وجهين أحدهما أنه بدل بعض وليس ضمير يعود على البدل منه الثاني أن ههنا

عاقلة) أى فى المعنى مع أنهم شرطوا موافقة البديل للبديل منه فى المعنى الأترى إلى قولهم أكلت الرغيف ثلثة فان البديل موافق للبديل منه فى معنى عمله وهو الأكل وكذلك ما أكلت الرغيف ثلثة فان البديل موافق للبديل منه فى معنى العامل وهو عدم الأكل (قوله وقد أجيب عن الأول الخ) . حاصله أن عمل الاحتياج للضمير فى بديل البعض حيث يخاف استنائه فيربط بالضمير وذلك كافى قبضت المال بضمه فانه لو قيل بضا احتمل أن يكون بضا معاقبه ويحتمل غيره وهنا قد قام مقام الضمير فى ربط البديل بالبديل منه إلا أنهى كافيّة فى دفع توهم الاستئناف فلا يحتاج معها للضمير فقول الشارح والإقرينة مفهومة أن الثانى أى وهو البديل وقوله قد كان يتناول الأول أى وهو البديل منه وإنما كانت الإقرينة مفهومة لذلك لأن إخراج الشئ من الشئ فرع عن محبة دخوله فيه . ويحت بعضهم فى هذا الجواب بأن الرابط ما يكون فى الصناعة رابطا ولم يعد أحد من التحوين إلا فى الروابط وأجلب السكتانى بجواب آخر وحاصله أن اشتغال بديل البعض على الضمير أمر أغلب لا واجب كما قال ابن مالك فى السكاية :

وكون ذى اشتغال أو بعض محب مجزى أولى ولكن لا يجب

وأنت خير بأن غير القالب هو ما إذا قام مقام الضمير شئ . يفهم أن الثانى بعض الأول إذ كون بديل البعض خاليا من الضمير وما يقوم مقامه لم يوجد أصلا . حيث قد فاز كره السكتانى جوابا عين ماله الشارح لأنه منازله كما يرويه كلام السكتانى (قوله وعن الثانى الخ) . حاصله أن قولهم يجب فى البديل الموافقة مع البديل منه مرادهم توافقهما فى عمل العامل فإذا كان يعمل الرفع فى الأول فلا بد أن يعمل فى الثانى وهكذا وليس مرادهم أنه يجب توافقهما فى المعنى إذ لا يجب ذلك . ويحتد فتخالفهما بالنى والاثبات لا يضر لأن الدار فى البديل على الاشتراك فى العامل وهو حاصل لأن العامل فى نحو ما قام أحد الإز يد هو قام وهو عامل الرفع فى كل من البديل منه والبديل . والحاصل أنالانسم أن المخالفة بالنى والاثبات تضر فى البديل بل تصح البديلية مع وجودها لأن البديلية منظور فيها من حيث عمل العامل لا من حيث الحكم والمعنى المستفاد من العامل ولا يتأتى ضرر المخالفة المذكورة إلا لو كان يشترط الموافقة فى الحكم ونحن لا نقول بذلك (قوله لأن مذهب البديل) أى طريقته (قوله والثانى فى موضعه) أى فى الحكم وإن توجه ابتداء للبديل منه لكن للنظور له فى الحقيقة توجهه للبديل . فإذا قلت قام زيد أخوك لم يكن المقصود تعلق القيام بالذات من حيث التعبير عنها بزيد بل من حيث التعبير عنها بأخوك لأن البديل هو التابع المقصود بالحكم بلا واسطة هذا كلامه وأنت خير بأن هذا يفيد أنه لابد فى البديل من الموافقة فى الحكم وأن المخالفة بالنى والاثبات مضرة فيعكر على ما قدمه من أن للنظور له فى البديل الموافقة فى عمل العامل فقط فتأمل وبد هذا كله فالحق أن شرط البديل موافقته للبديل منه فى النسبة للنسبة . والجواب عن اختلافها بالإيجاب والسلب فى ما قام أحد الإز يد ونحوه أن يقال إن البديل والبديل منه هنا قد اتحد فى النسبة بعد إبطال النى لا لأنه بعد إبطاله بالإصارت النسبة واقعة فيها (قوله وقد قال ابن الضائع الخ) هذا من جملة كلام ناظر الجيش الذى نقله الصامى وأتى به استدلالا على أن اختلاف البديل والبديل منه بالإيجاب والثنى لا يضر كما قال السكتانى . واعترض بأن ابن الصائع جعل البديل فى ما قام أحد الإز يد هو إلا ز يدلاز يدوحده . ويحتد فتخالف بين البديل والبديل منه فالأحسن ما قاله الشيخ للمولى أن هذا كلام آخر لا دليل لما قبله خلافا للسكتانى ثم إن ابن الصائع يقول إن الإز يد ليس بديل لكل ولا بديل بعض ولا بديل اشتغال بل هو شبه بديل الكل وكلام الشارح أو لأصرح فى أن ز يد بديل بعض . ويحتد فيكون كلام ابن الصائع لما وقع له هنا تم نقله مجرد فائدة (قوله وإنما الإز يد هو الأحد الذى نفيته عنه القيام) أى أن المجموع من الإز يد هو البديل لا ز يد فقط وإنما كان المجموع بدلا لأن الإيعنى غيره . فإذا قلت ما قام

عاقلة فتن البديل موجب للبديل منه متفق . وقد أجيب عن الأول بأن الأول بضمها من تمام الكلام الأول والإقرينة مفهومة أن الثانى قد كان يتناوله الأول لمعلوم أنه بضمه فلا يحتاج فيه إلى رابط بخلاف نحو قبضت المال بضمه وعن الثانى بأنه بديل من الأول فى عمل العامل وتخالفاهما بالنى والإيجاب لا يمنع البديلية لأن مذهب البديل أن يجعل الأول كأنه لم يذكر والثانى فى موضعه وقد قال ابن الضائع إذا قلنا ما قام أحد الإز يد فالز يد هو البديل وهو الذى يقع فى موضع أحد فليس زيد وحده بدلا من أحد قال وإنما الإز يد هو الأحد الذى نفيته عنه القيام فالز يد بيان للأحد الذى عنيت ثم قال بعد ذلك فلى هذا البديل فى الاستثناء

أشبهه ببذل الشيء من

الشيء من بدل البعض من الكل وقال في موضع آخر لو قيل إن البدل في الاستثناء قسم على حته ليس من تلك الأبدال التي تبين في غير الاستثناء لكان وجهها هو الحق انتهى - وأما في نحو لأحد فيها إلا بدفوجه الاشكال فيه أن زيدا بدل من أحد وأنت لا يمكنك أن تحله محله وقد أجاب الشاويين عن ذلك بأن هذا الكلام إنما هو على توهم ما فيها أحد إلا زيد إذ المعنى واحد وهذا يمكن فيه الحلول بأن نقول ما فيها إلا زيدا انتهى وهو كلام حسن - قال السامعيني وعلى قول الشاويين فتكون كلمة الحق على معنى لا يستحق العبادة أحد إلا الله سبحانه وتعالى هذا يمكن فيه إحلال البدل محل البدل منه بأن نقول لا يستحق العبادة إلا الله اه - قال ناظر الجيش وأما القول بالحجربة في الاسم المعظم فقد قال به جماعة ويظهر لي أنه أرجح من القول بالبدلية

أحد إلا زيدا مع ما قام أحد غير زيد ولا شك أن غير زيديان المراد من الأحد للشيء إذ هو ما عدا زيدا (قوله أشبه ببذل الشيء من الشيء) أي الذي هو بدل الكل من الكل وقوله أشبه ببذل الشيء من الشيء أي وليس بدل شيء من شيء حقيقة لأن شأن بدل الشيء من الشيء اتحاد الاثنين كقولك جاء زيد أخوك وهذا مفقود هنا لأن مدلول أحد أعم من مدلول غير زيد لأن مدلول غير زيد الذات الموصوفة بالخبرية لا زيد هو أخص من مدلول أحد لصدقه بزبدلكنه لما كان يصح حلول غير زيد بدلفظا على أحد والمحال أنه لا يصدق عليه ما يصدق على بدل البعض ولا الاشتغال حصل له التشبه من هذه الحيثية ببذل الشيء من الشيء (قوله من بدل البعض) هذا هو الفضل عليه فهو متعلق بأشبهه (قوله وقال) أي ابن الضائع في محل آخر (قوله ليس من تلك الأبدال الخ) أي وهي بدل الكل من الكل وبدل البعض من الكل وبدل الاشتغال وهذا الكلام موافق لقوله أول الأبدال في الاستثناء أشبه ببذل الشيء من الشيء لأن هذا يخيد أنه ليس واحدا من الثلاثة المذكورة (قوله وهو الحق) أي للوافق للصواب وقوله انتهى أي كلام ابن الضائع (قوله وأما في نحو لأحد فيها إلا زيد) ومثله لا إله إلا الله إذا جعل الله بدلا من اسم لا باعتبار محله قبل دخول الناسخ وهذا مقابل لقوله سابقا أما في نحو ما قام أحد إلا زيد (قوله وأنت لا يمكنك أن تحله محله) أي لأن لا لا تعمل في معرفة وهذا الاعتراض بناء ناظر الجيش على أن حلول الثاني محل الأول أمر لازم في البدل وقديم مع ذلك لجواز أعجبتني هند حسنها وعدم جواز أعجبتني حسنها تأمل (قوله وقد أجاب الشاويين الخ) حاصله أن الأبدال في هذا الكلام أعني لأحد فيها إلا زيد إنما يصح لتوهم أن هذا التركيب هو ما فيها أحد إلا زيد أي توهم أن هذا التركيب الذي فيه لا هو هذا التركيب الذي فيه ما لا اتحاد معناها وحيد فيجربى في هذا التركيب المبرف به أحكام التركيب للمبرف فيه بما فكما جاز العطف على التوهم لوجود حرف الجر في قوله لست قائما لولا قاعدة جاز البدل على توهم وقوع ما في التركيب وهذا من لطيف الفهم كذا أقرر شيخنا كلام الشاويين ونحوه في السكاني والشاوي وقال الشيخ بسّ حاصل مقاله الشاويين كما يتبادر من كلامه أن لا يمتنع ما وما تدخل على المعرفة وغيرها واعتراض بأن هذا يقتضي جواز دخول لأعلى المعرفة في هذا التركيب وغيره اه (قوله وهذا يمكن فيه الحلول) أي حلول زيد على أحد (قوله انتهى) أي جواب الشاويين وقوله وهو كلام حسن يحتمل رجوعه لمسبق من كلام ناظر الجيش ويحتمل رجوعه لمخصوص جواب الشاويين - وعبارة السامعيني وهذا يمكن فيه الحلول بأن نقول ما فيها إلا زيد وهو جواب حسن هذا كلام ناظر الجيش فعلى هذا يكون قوله وهو جواب حسن راجعا لجواب الشاويين ولستحسن له ناظر الجيش لا السامعيني ولا الشارح خلافا لما يوجهه كلامه (قوله فتكون كلمة الحق) أي الكلمة الدالة على المعنى الحق أي الثابت في الواقع وهي لا إله إلا الله (قوله على معنى لا يستحق الخ) فيه نظر بل على قول الشاويين تكون كلمة الحق على معنى ما لنا إله إلا الله أوما في الوجود إله إلا الله فيمكن الإحلال أيضا وذلك لأن محصل كلام الشاويين على مقاله الشيخ يسّ أنه إنما صح الأبدال في قولك لأحد فيها إلا زيد لكون لا بمعنى ما وهي تدخل على المعرفة وغيرها وعلى مقاله غيره توهم أن ما واقعة في ذلك التركيب الذي فيه لا (قوله انتهى) أي كلام السامعيني الذي زاده في خلال كلام ناظر الجيش (قوله فقد قال به جماعة) أي فاصل الجلة عندهم إلا الله فلا إله مبتدأ والله خبره ثم دخلت لا فنصحت المبتدأ وصيرته بما لها ولما كان الكلام قبل دخول لا ههنا من حصر المبتدأ في الخبر لأن الجلة للمعرفة الطرفين تفيد الحصر احتيج للبيان بالا عند دخول لا لأجل بقا الحصر فاله حيثد اسمها وإلا الله خبر عن المبتدأ للربك من لا واسمها (قوله ويظهر لي أنه أرجح من القول بالبدلية) أي أنه أقل تكلفا من القول بالبدلية لا احتياجه لحذف الخبر

وأن الاسم المستقنى والمستقنى لا يصح أن يكون عين المستقنى منه لأنه لم يذكر إلا ليين به مقصد بالمستقنى منه وأن اسم لا علم والاسم العظيم خاص والخاص لا يكون خبرا عن العام لا يقال الحيوان إنسان. والجواب عن هذه الأمور أما الأول فهو أنك قد عرفت مذهب سيبويه أن حال تركيب الاسم العظيم مع لا يعمل لها في الخبر وأنه حينئذ مرفوع بما كان مرفوعا به قبل دخول لا وقدر على ذلك بأن شبهها بأن ضغف حين ركبت وصار كجزء كلمة وجزء الكلمة لا يعمل شيئا ومقتضى هذا أن يبطل عملها في الاسم أيضا لكن أبقى عملها في أقرب العمولين وجعلت هي مع معمولها بمنزلة المبتدأ والخبر بعدها على ما كان عليه من التجرد وإن كان كذلك لم يثبت عمل مافي المعرفة وأما الثاني فلأن اسم لا هو المستقنى منه

(قوله وقد ضغف القول بالحبرية ثلاثة أمور) ويضغه أيضا أن المعنى المقصود من الكلمة المشرفة نفي الوجود عما سوى الله من الألهة لأنها الرد على المشركين المتقدمين وجود آله غير الله وليس المقصود منها نفي مناصرة الله عن كل إله الذي يخدعه الاستثناء المرفوع الواقع موقع الخبر كذا قال السعد وهو غيبان الاتكون حينئذ بمعنى غير وأن النفي إنما تسلط على ذلك (قوله لا يصح أن يكون عين المستقنى منه) أي ومقتضى الحبرية أنه عينه لأن خبرا لا أمه خبر عن اسمها والخبر عين المبتدأ في المعنى. والحاصل أن الخبر عين المبتدأ في المعنى وهذا لا يصح ذلك لأن الخبر هنا مستقنى والمبتدأ مستقنى منه والمستقنى لا يصح أن يكون عين المستقنى منه لأن المستقنى معين لما قصد بالمستقنى منه والين يجب مغاييرته للين إذ الشيء لا يبين نفسه (قوله والخاص لا يكون خبرا عن العام) أي لأن مقتضى الأخبار به عنه ثبوت الخاص مع كونه أقل أفرادا للعام مع كونه أكثر أفرادا وذلك باطل (قوله لا يقال الحيوان إنسان) أي إذا جعلت آل الاستغراق وأما إن جعلت آل الحقيقة والتضيق مهمل في قوة الجزئية وهي صادقة بغرد صح أن يقال ذلك (قوله قد عرفت مذهب سيبويه) أي وأما على قول الأخفش القائل بعمل لا في الخبر كالاسم فالخبر محذوف وهو موجود والاسم للفظ ليس خبرا عنها فلا غير علامة في خبر معرفة على كلا القولين (قوله وأنه) أي الخبر (قوله بما كان مرفوعا به قبل دخول لا) أي وهو المبتدأ (قوله ضغف حين ركبت) هذا يشر بأن علة البناء التركيب وهو أحد قولين تقفما (قوله ومقتضى هذا) أي ما ذكر من أن جزء الكلمة لا يعمل (قوله لكن أبقى عملها في أقرب العمولين إلخ) اعترض بأن سيبويه لم يزل يعمل في الاسم ولا في الخبر بل يرى أن لا للركبة لا تشمل أصلا لا في الخبر ولا في الاسم لأن جزء الشيء لا يعمل فيه فنده أن لا لما ركب مع الاسم بنى الاسم على الفتح ولا عمل له من الاعراب ثم إن مجموع لامع اسمها في محل رفع بالابتداء والخبر بعدها يأتي على ما كان عليه قبل التركيب فهو مرفوع بما كان مرفوعا به قبل دخول لا وهو المبتدأ وأما القائل بعمل لا في الاسم دون الخبر فهو ابن مالك وعلل ذلك بأن تركيبها مع الاسم أضغف شبهها بأن فورد عليه أن مقتضى ذلك أن لا تعمل في الاسم. فأجاب بأنها إنما عملت فيه للاصقة لها فقد علمت أن سيبويه لا يرد عليه بحث ولا يحتاج لجواب والذي رد عليه البحث ويحتاج للجواب عنه إنما هو ابن مالك (قوله لم يثبت عمل لا في المعرفة) بل في النكرة وهذا على مذهب ابن مالك وأما على مذهب سيبويه فلا عمل لها أصلا (قوله كان الاستثناء مرفعا) أي لما تقرر أن لا إذا توسطت بين المسندين كان الاستثناء مرفعا فيكون ما قبل الإعمال فيا بعدها وما بعدها يخرج من مقدر قبل إلا بما بدأ به حالان حالة إخراج وحالة معمولية فهو بالنسبة للضمير الذي في الخبر المحذوف مستقنى ومخرج وبالنسبة لاله معمول لأنه خبر عنه (قوله ثم الاستثناء فيه إلخ) فيه أنه لا عمل لهذا الاستدراك فكان الأولى أن يقول وإنما هو من شيء مقترأ وحينئذ فأصل لاله موجود إلا الله فقله إلا الله استثناء من الضمير المستقنى في ذلك المقدر وخبر لقائه مقام الخبر وهو ذلك المقدر (قوله لصحة المعنى) أي وإنما جعلنا الاستثناء من مقدر لأجل صحة المعنى ففاده أنه لا يصح المعنى بدون ملاحظة ذلك للقدّر وليس كذلك بل يصح المعنى بجعله خبرا عن إله من غير ملاحظة الاستثناء من ذلك المقتر والمعنى لا إله غير الله فكان الأولى للشرح إبدال قوله لصحة المعنى بقوله لحق الاستثناء من كون المستقنى غير المستقنى منه. والحاصل أن صحة المعنى حصلت من حيث الاسناد والحبرية والالتفات للقدّر إنما هو لأجل الوفاء بقاعدة أن المستقنى يجب مغاييرته للمستقنى منه (قوله ولا اعتداد بذلك المقدّر لفظا) أي من حيث الاعراب بحيث يجعل خبرا أو فاعلا

(قوله)

ولذلك أن الاسم العظيم إذا كان خبرا كان الاستثناء مرفعا والمرفوع هو الذي

لم يكن المستقنى منه فيه مذكورا ثم الاستثناء فيه إنما هو من شيء مقتر لصحة المعنى ولا اعتداد بذلك لتصرف لفظ ولا لاختلاف

في نحو ملزيم إلا أنهم إن قام خبر عن زيد ولا شك أن زيد فاعل وقوله ملزيم مع أنه مستثنى من مقرر والذي إذا التقدير ملزيم أحد إلا زيد فعلى هذا لامناضة بين كون الاسم العظيم خبراً (١٩٩) عن اسم قبله وبين كونه

(قوله في نحو ما زيد إلا قائم الخ) هذا نظير لما الكلام بعده (قوله منظور فيه إلى جانب اللفظ) أى من غير اعتبار شيء. مقدر زائد على المبدأ والخبر (قوله إلى جانب المعنى) أى لاجانب التقدير وهذا لا ينافى أن المعنى المقصود الخبرية. والحاصل أن الاعتراض الثانى فى كلام الشارح حاصله أن جعل الاسم العظيم خبراً يفيد أنه عين للبند وهو إله وجهه مستثنى بعيد علمها وهذا تناقض فجعله خبراً مع كونه مستثنى باطل لما يلزم عليه من التناقض. وحاصل ما أجلب به الشارح أن الجهة منفكة لأن الخبرية بالنظر لاله والاستثناء بالنظر للحروف أى للضمير للستر في الحذف واعتراض بأن الضمير المرجع لاله هو عين الاله فرجع الأمر إلى أن الجهة واحدة والتناقض باق وذلك لأن مقتضى كون إله مرجع الضمير للستنى منه أن يكون غير الله ومقتضى كونه خبراً عنه والله أنه عين الله. وأجيب بأنه فى جانب الخبرية يلاحظ لإمن جملة الخبر والخصوص فى الإله وأن للمنى لإله غير الله ولا شك أن الإله المخصوص وهو الموصوف فى الواقع بالمخيرة لله هو عين الخبر وأما فى جانب الاستثناء فيلاحظ أن الإله عام والله فرد فحصل التمايز ولا إشكال فأمثل ذلك (قوله وأما الثالث الخ). حاصله أن قولهم الخاص لا يكون خبراً عن العام محمول على ما إذا حمل الخاص على جميع أفراد العام بحيث يصير المعنى جميع أفراد العام هي هذا الخاص وما هنا ليس كذلك بل المقصد هنا أن هذا الأمر العام الذى هو الإله لم يتحقق خارجاً فى غير هذا الفرد الخاص وهو الله وإن كان بحسب مفهومه عاماً قال الأمر إلى أن محل امتناع الاخبار بالخاص عن العام إذا كان على وجه الإيجاب أما إذا كان على وجه السلب فلا منع لصحة ما الحيوان إنسان أى ليس كل فرد من أفراد الحيوان إنساناً ولا إله إلا الله من هذا القبيل وذلك لأن المقصود سلب الإله وعدم تحققه فى الخارج فى غير هذا الفرد المعين وتخصيص هذا الفرد المعين بوصف الألوهية (قوله لأن العموم منقضى) أى لأن ذا العموم وهو الإله منقضى (قوله والكلام) أى وهو لإله إلا الله إنما سبق لنفى العموم الأولى إنما سبق لعموم النفى لأن الاستثناء دليل على عموم السلب لا أنه دليل على سلب العموم (قوله وتخصيص الخبر للذكور) عطف على نفى أى إنما سبق لنفى العموم وتخصيص الخبر للذكور أى وهو الله (قوله) بواحد من أفراد مادل عليه اللفظ العام) أى وهو إله ومفاده أن الله متصف بذات فرد من أفراد الإله فتكون الذات متصفة بذات فرد من أفراد الإله فتكون الذات متصفة بذات وليس كذلك يوافق جواب أن قوله بواحد على حذف مضاف أى بوصف واحد من أفراد الخ وذلك الوصف هو الألوهية أى العبودية بحق. والحاصل أن الكلام إنما سبق لعموم النفى وتخصيص الخبرية هو الكلمة للشرفة بوصف واحد مما دل عليه اللفظ العام وهو الألوهية لأن وصف الألوهية إنما هو فى نفس الأمر للمدلول الكلمة للشرفة (قوله وإعماهى بمعنى غير) أى فهى اسم صفة لاله ولفظ الجلالة مضاف إليها لما كانت على صورة الحرف ظهر إعرابها على ما بعدها (قوله باعتبار الحذف) أى قبل دخول الناسخ وهو لا لأن إله مرفوع بالابتداء قبل دخول لا (قوله ولا يفيد التركيب حيثئذ) أى ولا يفيد التركيب الأمر الثانى الذى هو نبوت الألوهية لله حين إذ جعل لا فى الصفه وإعماهى الأمر الأول وهو نفى الألوهية عن غير الله وقيل قال قوله إن المقصود من هذا الكلام أمر الخ إن ثبت ذلك بنوعين من الشارع فسلموا إلا فلقائل أن يعنى ذلك ويدعى أن المقصود من هذا الكلام نفى الألوهية عن غير الله فقط كما أنصت إلى كان يزعم للشركون ألوهيتها وأما إثبات الألوهية لله فلا ينافى عن فيه بدليل ولن سألتهن من خلق السموات والأرض ليقولن الله. والحاصل أن نفى الألوهية

وَنَعَالَى وَلَا يُغَيِّدُهُ التَّرْكِيبُ حَيْثُ . فَن قِيل بِتَفَازِ ذَٰلِكَ بِالْمَقْهُومِ

عن غير الله متنازع فيه وثبوت الألوهية لله لاتزاح فيه ولا سلم أن الأمر للمتنق عليه مقصود من هذا الكلام بل المقصود منه إغماها للتنازع فيه . سلمنا أن كلامهما مقصود فنقول إن نفي الألوهية عن غير الله دل عليه اللفظ من حيث ذاته ودل أيضاً على ثبوت الألوهية لله بالعرف نقول الشارح ولا يفيد التركيب حيث أنه نظر إلا أن يقال للراد أنه لا يفيد التركيب من حيث ذاته فلا ينافي أنه يفيد من حيث العرف تأمل (قوله أين دلالة المفهوم من دلالة المنطوق) مقتضى هذا أن دلالة الكلمة المشرفة على ثبوت الألوهية لله على القولين السابقين وهما القول بالبدلية والقول بالخبرية بالمنطوق لا بالمفهوم وليس كذلك بل دلالتها على ذلك بالمفهوم حتى على القولين المذكورين كاللا ينفى . والحاصل أن كلام الشارح مبنى على أن ثبوت الحكم لما بعد إلا في الحصر منطوق وهو منذهب الامام والقراي والشيروازي وجماعة من المحققين ولكن للشهور خلافه وأنه مفهوم (قوله ثم هذا المفهوم الخ) جواب عما يقال ما للمانع من اعتبار دلالة المفهوم وإن كان أدنى من المنطوق . وحاصل الجواب أن في اعتبار المفهوم خلافاً والمقصود ارتكاب وجه لا خلاف فيه ثم إن مقتضى تعبيره بأن حيث قال إن كان مفهوم لقب الخ وإن كان مفهوم صفة الخ يقتضى عدم جزمه بواحد منهما مع أن جعل اللاحق غير ورفع ما بعدها على الصفة يعين أنه مفهوم صفة ولا وجه للتردد . قلت موجب التردد هو أن إلا وإن كانت بمعنى غير ليست صفة صريحة بل بالتأويل فكان اللتام مقام تردد هل هي صفة لأنها بمعنى غير وغير بمعنى معيار أو هو لقب لأنه ليس من المشتقات في شيء فهو إلى اللقب الذي هو اسم ذات أقرب . والحاصل أن التردد من حيث النظر للفظ إلا ومن حيث النظر لمعناها فمن حيث النظر للفظ ما نفى لقب ومن حيث النظر لكونها بمعنى غير الذي هو بمعنى معيار فهي صفة (قوله وينسب للزعشري) مقتضى قوله وينسب للزعشري أنه لم يثبت عنده أن هذا القول له لكن قد جزم في المتن بأن هذا القول له لكن لا في كشافه بل في تأليفه لمفرد متعلق بكلمة الشهادة فزعم فيه أن أصل الله إله وهذا لا يفيدني ألوهية غير الله فلما احتج بقصر الألوهية على الله أتى بطريق الحصر وهي لاو إلا ومن العلوم أنه في حال القصر لا يقدم المحصور عليها ويؤخر المحصور فيه بعدها فلما فعل كذلك في هذا التركيب صار التركيب لإله الله وكذا يقال في نظائر نحو لافني إلا على ولا سيف إلا ذو الفقار وهذا هو التقرير الذي أشار له الشارح بقوله وقد رد ذلك أي وقد قرر الزعشري ذلك القول بتقريره بالنظر فيه مجال . وحاصل إعراب الكلمة المشرفة على هذا القول أن لافانية الجنس وإله خبر مقدم مبنى على الفتح تركبه مع لا في محل رفع وإلا أداة حصر ملغاة لا عمل لها والله مبتدأ مؤخر مرفوع بضمه ظاهرة (قوله للنظر فيه مجال) أي لبحث فيه مدخل بأن يقال لو كان لإله إلا الله من باب المبتدأ والخبر وأن الخبر مقدم على المبتدأ ليرسح قولهم لا طالعاجيل إلا ز يدانصب ويتعين أن يقال لا طالع جيل إلا ز يد بالرفع إذ لا وجه لنصب خبر المبتدأ مع أنهم إغماها وذلك بالنصب بالرفع فنقولهم ذلك بالنصب بعد كونه من باب المبتدأ والخبر . لا يقال إن نصبها بسبب كونها لأعماله عمل ليس فطالما خبر مقدم وزيد اسمها مؤخر . لأننا نقول شرط عملها عمل ليس الترتيب وأن لا يتنقض النفي لاو لأن لا يكون أحد معموليها معرفة ولا شك أن قولنا لا طالعاجيل إلا ز يد فاقدر شرط الثلاثة (قوله ولا ينفى ضعف هذا القول) أي للنظر الذي أشار له بقوله للنظر فيه مجال (قوله وأنه يلزم منه الخ) فيه أن الزعشري مصرح بذلك ومتخذ لذلك مذهبا ويمنع الحصر في قولهم لا ينفى مع إلا المبتدأ وحيث أنه فلا يصح قوله وأنه يلزم منه الخ المفيد أن هذا أمر لازم له والحال أنه ليس مترقباً مذهباً (قوله وهي لا ينفى معها إلا المبتدأ) أي إن الشأن الذي ينفى مع لا هو المبتدأ وعلى كلام الزعشري يلزم بناء الخبر معها لا المبتدأ (قوله ثم لو كان الأمر كذلك) أي كما قال الزعشري من أن لا لإله إلا الله من باب المبتدأ

قلنا أين دلالة المفهوم من دلالة المنطوق ثم هذا المفهوم إن كان مفهوم لقب فلا عبرة به إذ لم يقل به إلا البدق . قلت وقد قال به بعض الخبالة أيضاً وإن كان مفهوم صفة فقد عرفت في أصول الفقه أنه غير مجمع على ثبوته فتدبرين ضف هذا القول لأعماله . القول الثاني وينسب للزعشري أن لا إله في موضع الخبر وإلا الله في موضع المبتدأ وقد قرر ذلك بتقريره بالنظر فيه مجال ولا ينفى ضعف هذا القول وأنه يلزم منه أن الخبر ينفى مع لاو لا ينفى معها إلا المبتدأ ثم لو كان الأمر كذلك

في قولنا أقام الزيدان فيكون الرفع قد أغنى عن الخبر وقد قرر ذلك بأن الرفع مألوف من أي عبد فيكون الاسم العظم مرفوعاً على أنه مفعول أقام مقام الفاعل فاستغنى عن الخبر كما في قولنا ماضروب إلا العمران وضم هذا القول غير خفي لأن الرفع ليس بوصف فلا يستحق عملاً فهو كان إليه عامل الرفع فيا يليه لوجبه إعرابه وتنوينه لأنه مفعول إذ ذاك وقد أجاب بعض الفضلاء عن ذلك بأن بعض النحاة يجيز حذف التنوين في مثل ذلك وعليه يحمل قوله سبحانه وتعالى - لا غالب لكم اليوم من الناس ولا تريب عليكم - وفي هذا الجواب نظر لأن الذي يجيز حذف التنوين في مثل ذلك يجيز إثباته أيضاً ولا نعم أن أحد أجاز التنوين في لا إله إلا الله هذا آخر الكلام على توجيه الرفع وأما النصب فقد ذكرناه توجيهين أحدهما أن يكون على الاستثناء من الضمير

والخبر متقدم على الابتداء (قوله لم يجز النصب) أي لأن النصب ينافي كونه من باب الابتداء والخبر (قوله وقد جوزه كسبائي) أي تجوزهم للنصب ردة على الغضري وفيه أن الغضري إنما تعوض توجيه الرفع الذي هو الأكثر ولم يرد في القرآن غير مالا يمنع النصب بل يجوز به وبوجه توجيه آخر وليس يجب أن يكون الاستناد في حالة النصب كالاستناد في حالة الرفع (قوله مرفوع باله) على أنه نائب فاعل سد مسد الخبر - وحاصل الإعراب على هذا القول أن يقال لانافية الجنس وإله اسمها منصوب وإلا أداة حصر ملأه والله نائب فاعل سد مسد الخبر (قوله من أنه) أي مأخوذ من أنه بفتح الهجمة واللام والماء (قوله أي عبد) بفتح العين والياء والهمزة وإذا كان إله مأخوذاً من أنه يعني عبد فيكون معناه مألوؤه أي مصوب بحق فكأنه قيل لامعبود بحق إلا الله والله نائب فاعل معبود (قوله ليس بوصف) أي صريح بل هو جامد وإن كان وصفاً تأويله والذي يكتفي برفوعه عن الخبر إنما هو الوصف الصريح لأنه هو الذي يستحق العمل بخلاف غير الصريح فلا يستحق العمل وإن كان وصفاً في المعنى (قوله فهو كان إليه عامل الرفع) أي ثم على تسليم أن إله عامل الرفع في الاسم الواقع بعده كلفظ الجلالة هنا (قوله لوجب إعرابه) أي إعراب إله (قوله لأنه مطول) أي اتصل به شيء من تمام معناه وعندئذ أن اسم لا إذا اتصل به شيء من تمام معناه بأن كان مضافاً أو شيئاً بالضاف بأن عمل فيا بعده رفعا أو نصباً يسمى مطولاً ومطولا يعرب وتنويناً وهنا إله قد عمل الرفع فيا بعده فهو شبه بالضاف فكان حقه أن ينصب وينون (قوله بأن بعض النحاة الخ) أي أن قولهم اسم لا إذا كان مطولاً فإنه يجب نصبه مع التنوين يعني عند الجمهور وعند الأقل وهم البغداديون المطول يجب نصبه ولا يتعين تنوينه بل يجوز حذف تنوينه وما هنا محمول على مذهب الأقل (قوله في مثل ذلك) أي للمطول (قوله وعليه) أي على مذهب البعض يحمل قوله تعالى - لا غالب لكم اليوم - وأجاب الجمهور القائلون بوجوب تنوين للطلاب بأن لكم متعلق بالخبر المحذوف أي لا غالب كأن لكم وليس متعلقاً بنائب الاسم حيث قد مفرد لا مطول وقوله وعليه يحمل الخبر لازم لماعت (قوله ولا نعم أن أحد الخ) أي وحيث فلا يصح التخرج على مذهب الأقل الموزعين لحذف التنوين. وقد يقال إن عدم التنوين في لا إله إلا الله التعبد بتلك الكلمة على هذه الهيئة وأما باعتبار القاعدة النحوية فيجوز التنوين فقوله إن الذي يجيز حذف التنوين يجيز إثباته مسلم وإثباته متأني في لا إله إلا الله بالنظر للقواعد النحوية ولكن منع منه مانع شرعي وهو التعبد تأمل (قوله هذا آخر الكلام على توجيه الرفع) وحاصله أن رفع الاسم العظم إنما على البديلة من الضمير في الخبر المحذوف أو من اسم لا باعتبار عمله قبل دخول الناسخ أو على أنه خبر لابتداء التركيب من لا وأسماء أو على أن الإلاصفة لاسم لا باعتبار عمله قبل دخول الناسخ أو على أنه مبتدأ مؤخر أو على أنه نائب فاعل ستمسداً للخبر هذا حاصل ما تقدم للشارح وكلها أقوال البصريين وأما الكوفيون فيقولون إنه معطوف لا على اسم لا باعتبار عمله قبل دخول الناسخ كما تقدم (قوله في الخبر للقدس) أي من مادة الوجود أو من مادة الامكان (قوله صفة لاسم لا) أي باعتبار عمله لأنه مبني على الفتح في فعل نصب وصفة للتصويب منصوب (قوله إذا كان كذلك) أي إذا كان لا بمعنى غير (قوله لا يكون الكلام دالاً بمنطوقه على ثبوت الألوهية لله) أي وإنما يكون دالاً بمنطوقه على نفي الألوهية عن غير الله وأما دلالة على ثبوت الألوهية لله الذي هو المقصود الأعظم فهو بالمفهوم ولا يناسب أن يكون المقصود الأعظم مدلولاً عليه بالمفهوم وغير الأعظم مدلولاً عليه بالنطوق وحيث قد يكون جعل الاسم الكريم صفة لاسم لا محدوداً لما يترتب عليه من كون المقصود الأعظم مدلولاً عليه بالمفهوم وغير الأعظم

في الخبر للقدس الثاني أن يكون إلا الله صفة لاسم لا أما كونه صفة فهو لا يكون إلا إن كانت لإيماني غير وقد عرفت أن الأمر إذا كان كذلك لا يكون الكلام دالاً بمنطوقه على ثبوت الألوهية لله تبارك وتعالى **(٢٦١ - دسوقي)**





في الاتباع) أى ولا في النصب على الاستثناء كقولنا لا أحد إلا زيد ولا إله إلا الله وذلك لعدم ظهور الاعراب  
فما قبل إلا (قوله وفي هذا التركيب) أى وهو لا إله إلا الله (قوله ونقل عن الأبدى) بضم المعز  
وتشديد الباء مفتوحة وكسر الدال وأنى بكلامه دليلا على أنه إذا لم يكن في الاتباع مشكلة فلا رجع  
النصب قياسا وإن كان مرجوحا سماعا (قوله وأحسن من رفعه على البذل) أى لأن الإمن أدوات  
الاستثناء فتعمل النصب ولا يبدل عن عملها النصب لغيره كالاتباع إلا النكته كالشكلة ولا مشاكلة هنا  
لأن البذل منه سواء كان الضمير المستتر في الخبر أو اسم لا باعتبار المحل لم يظهر فيه إعراب (قوله والذي  
يقضيه النظر الخ) حاصله أن الذى يقضيه النظر امتناع نصب الاسم الكريم على الاستثناء وامتناع  
رفعه أيضا على البدلية سواء جعل بدلا من الضمير المستتر في الخبر أو من اسم لا باعتبار عمله قبل دخول  
التاسخ ويعين رفعه على الخبرية كخبر الأول الثانى من أقوال الرافضة الحقة للثقة . والحاصل أنه ذكر  
النصب لوجوبه فأبطل فيما مر أحدهما وهو الوصفية وأبطل هنا الثانى وهو النصب على الاستثناء وذكر  
أن الرفع خمسة أوجه أبطل فيها قسم منها ثلاثة وهى ما عدا البدلية والرفع على الخبرية ثم أبطل هنا البدلية  
فتمتعن فيه الرفع على الخبرية وقوله والذي يقضيه النظر أى السديد غنق الصفة للعلم بها أو أن الكمال  
والإفاداة غيرهما اقتضاها النظر أيضا لأن مقاله نظر في المقصود من الكلمة للشفرة ولذلتا على وجه  
أكل ومتفق عليه بخلاف نظر غيره ثم إن هذا الذى ذكره هنا بيان لما اختارناه وألا حيث قال ويظهر  
أنه أرجح من القول بالبدلية (قوله إن النصب) أى على الاستثناء وقوله بل ولا البذل أى بل ولا يجوز  
فيه الرفع على البدلية (قوله وتقر بذلك الخ) أى تقرير إبطال النصب والبدلية . وحاصله أن الاستثناء  
إيمان كلام تام موجب وإيمان كلام تام غير موجب وإيمان كلام غير تام وغير موجب فالأقسام ثلاثة  
وفي القسم الثالث إما أن يلاحظ المستثنى منه المقترأ ولا يلاحظ إنما يلاحظ أن ما بعد الإله أو ما عمل لما  
قبلها فمثال القسم الأول قام القوم إلا زيد ومثال الثانى ما قام القوم إلا زيد ومثال الثالث ما قام  
والقسم الأول وهو قام القوم إلا زيد بمعناه أن القوم ثبت لهم القيام وزيد اتفق عنه لأن الاستثناء من  
الاثبات نفى . والقسم الثانى وهو ما قام القوم إلا زيد بمعناه اتفق القيام عن القوم وبطلان يده هذا كله بناء  
على أن الاستثناء من النفى إثبات وعكسه فهو أى الاستثناء مفيد للحصر فى القسمين وأما على القول بأن  
ما بعد الإله أو ما بعد النصب فلاحصر فيهما . والحاصل أن القسم الأول وهو الاستثناء من الكلام التام موجب  
والقسم الثانى وهو الاستثناء من الكلام التام غير موجب فى إفادة كل منهما الحصر بخلاف وأما القسم  
الثالث وهو قولك ما قام إلا زيدان لاحظت المستثنى منه المقترأ جري فيه الخلاف الجارى فى القسم الثانى  
من أنه هل يفيد الحصر أم لا وإن لم تلاحظ المقترأ بل لاحظت أن زيد فاعلم ما كان مفيدا للحصر قولا  
واحدا وصار زيد مرفوعا على الفاعلية واتفى النصب على الاستثناء والرفع على البدلية فكذا يقال  
فى لا إله إلا الله إن جعل إلا الله خبرا صارا بمنزلة رجل زيد من قولك ما قام إلا زيد فاعلا ففيد الحصر باتفاق  
وإن جعل إلا الله بالرفع بدلا أو بالنصب على الاستثناء تعين ملاحظة المستثنى منه المقترأ فيكون بمنزلة ما قام  
إلا زيد ملاحظة أن المستثنى منه مقترأ وتقدم أن فى إفادته الحصر قولين فتصلى أنه إذا جعل إلا الله خبرا  
أفاد الحصر اتفاقا وإن جعل بدلا أو نصب على الاستثناء كان فى إفادته الحصر خلاف حينئذ يعين الرفع  
على الخبرية ليكون مفيدا للحصر باتفاق هذا حاصل مقاله ناظر الجيش موجهه ما اختاره من تعين الرفع  
على الخبرية وامتناع النصب على الاستثناء وامتناع البدلية رفعت أو نصبت (قوله وذلك) أى وبين  
ذلك أى وبين إخراج ما بعدها ما أفاد الكلام الذى قبلها (قوله ولم يكن شاركهم) الواو للحال وقوله  
فيا أسند إليهم أى وهو القيام (قوله ومن ثم) أى من هنا أى من أجل إخراج إلا لما بعدها بما يفيد الكلام

في الاتباع كان النصب  
على الاستثناء أولى  
قالوا وفي هذا التركيب  
يرجح النصب في  
القياس لكن السماع  
والأكثر الرفع ونقل  
عن الأبدى أنك إذا  
قلت لا رجل في الدار  
إلا عمرا كان نصب عمرا  
على الاستثناء أولى  
وأحسن من رفعه على  
البذل هذا ما ذكره  
والذى يقضيه النظر  
أن النصب لا يجوز بل  
والبذل وتقر بذلك  
أن يقال إن إلا فى  
الكلام التام موجب  
نحو قام القوم إلا زيد  
متمحضة للاستثناء  
فهى تخرج ما بعدها  
عما أفاده الكلام الذى  
قبلها . وذلك أن هذا  
الكلام إنما قصد به  
الأخبار عن القوم  
بالقيام ثم إن زيد منهم  
ولم يكن شاركهم فيما  
أسند إليهم فوجب  
إخراجه وكذا حكم إلا  
فى الكلام التام غير  
لوجب أيضا نحو ما قام  
القوم إلا زيد وما من ثم

كان نحو هذا التركيب مفيد (٢٠٤) المحصر مع أنها للاستثناء أيضا لأن المذكور بعد إلا لابد أن يكون مخرجا من

قيل (قوله كان نحو هذا التركيب) أي قام القوم إلا زيدا ومقام القوم إلا زيدا وكان الأولى أن يقول كان كل من مذهب التركيبين (قوله مفيدا للمحصر) أي على أحد القولين من أن الاستثناء من النفي إثبات ومن الإثبات نفي وأما في القول بأن ما بعد إلا مسكوت عنه فلا يكون واحدا من التركيبين مفيدا للمحصر كذا قرشنا العدوى كلام الشارح وقال الشيخ الهادي كان في كلام ناظر الجيش نقضا لأن قوله ومن ثم الخ لا يرتب على ما قبله وكأنه قال وأما في الكلام الناقص فاقصود إثبات ما قبل إلا ما بعد ما نحو مقام إلا زيد ومن ثم الخ وعلى هذا فالمراد بهذا التركيب مقام إلا زيد (قوله مع أنها للاستثناء أيضا) أي كما أفادت المحصر والضمير في أنها لا (قوله لأن المذكور الخ) علة لقوله مفيدا للمحصر (قوله فإن كان ما قبلها تاما) أي سواء كان موجبا كالمثال الأول أو منفيا كالمثال الثاني (قوله وإلا فينتج الخ) أي وإلا بأن كان غير تام كافي مقام إلا زيد (قوله حتى يحصل الإخراج منه) حتى تعليلية أي لأجل أن يحصل الإخراج منه (قوله وإما أحوج لهذا التقدير تصحيح المعنى) كان الأولى أن يقول وإما أحوج لهذا التقدير رعاية حق الاستثناء لأن الأصل في الإخراج من شيء يعني وهذا المقتر ليس ملتفاه في نفس الأمر وإما التفت له ثبوت الحكم لما بعد إلا هذا كلامه وكان الأحسن أن يفصل كافنا بأن يقول وإن كان غير تام وغير موجب تارة يلاحظ المستثنى منه المقتر فجرى فيه ما جرى في التام غير الموجب تارة لا يلاحظ ذلك المقتر وحينئذ يفيد المحصر اتفاقا (قوله فتبين من هذا) أي من قوله وإما أحوج لذلك تصحيح المعنى أي أن المحجوف للمقتر رعاية القاعدة في إلا من أنها تخرج شيئا من شيء وليس منظورا له في نفس الأمر بل للنظور له إثبات الحكم لما بعد إلا وهو عين المحصر وأما الاستثناء وهو الإخراج من ذلك المقتر فهو غير مقصود (قوله ولهذا) أي ولكون الاستثناء غير مقصود (قوله معمول للعامل الخ) أي ولم يجعل للعمول له المستثنى منه التقدير لماعلمت من أنه غير ملتفت إليه وإن كان يقدر رعاية لحق الاستثناء (قوله من هذا التركيب) أي وهو لا إله إلا الله (قوله أمران وهما في الألوهية الخ) فيه أنه إن دل دليل من صاحب الشرع على مقاله من أن المقصود من الكلمة للشرقة الأمران المذكوران أثبت ذلك بالإجماع فسلم وإلا فقاتل أن يقول المقصود منها إنما هو الأمر الأول لأن المقصود بها الرد على عبدة الأصنام في ادعاء ألوهيتها وأما الأمر الثاني فلم ينكره ويؤيده تقديم النفي فيها فإن للتقدم منزلة وذلك يؤذن بأهميته وإلا كان يمكن تقديم الإثبات بأن يقال الله لا غيره (قوله لمحض الاستثناء) أي الاستثناء الخالص عن إفادة المحصر وذلك فيما عدا الخبرة والغالبة فيصدق بالبدلية (قوله لا يتم هذا المطلوب) أي هو المحصر أعني نفي الألوهية عن غير الله وإثباتها لله بل إنما يستفاد نفي الألوهية عن غير الله فقط وأما إثباتها لله ففيه خلاف فقوله لا يتم أي باتفاق فلا ينافي أنه يتم على أحد القولين بخلاف ما لأعربناه خيرا فيتم المطلوب اتفاقا (قوله ليس الحكم بالنفي) أي الذي هو المحصر المطلوب (قوله مسكوت عنه) أي مسكوت عن حكمه فلا يحكم عليه بشيء فالكلام على حذف مضاف . وسبب الخلاف هو أن الإخراج بالأهل هو من المحكوم به كالتام مثلا أو من الحكم قال بالأول الجمهور وقال بالتالي الخفية وعليه يكون ما بعد إلا مخرجا عن حكم التكلم فيكون مسكوتا عن حكمه مثلا الكلمة المشرفة فيها الحكم على ما قبل إلا بنفي وجود لمية غيره تعالى ومن يقول بأن الاستثناء من النفي إثبات يقول بثبوت إلميته تعالى من الكلمة المشرفة لأن نقيض النفي الإثبات ومن يقول ما بعد إلا لم يحكم عليه كان مسكوتا عنه بالنسبة إلى نقيض ما قبلها . ويحتمل أن لا يحكم عليه (قوله فكيف يكون الخ) أي فلا

شيء قبلها فإن كان ما قبلها تاما لم يحتج إلى تقديره وإلا فينتج تقدير شيء قبل الإحتجاج يحصل الإخراج منه وإما أحوج لهذا التقدير تصحيح المعنى فتبين من هذا المعنى الذي قلناه أن المقصود في الكلام الذي ليس بتمام إنما هو إثبات الحكم للنفي قبل إلا لما بعدها وأن الاستثناء ليس بمقصود ولهذا اتفق النحاة على أن المذكور بعد إلا في نحو ما قام إلا زيد معمول للعامل الذي قبلها ولا شك أن المقصود من هذا التركيب الشريف أمران وهما نفي الألوهية عن كل شيء سوى الله وإثباتها لله تعالى كما تقدم وإذا كانت الإمسوقة لمحض الاستثناء لا يتم هذا المطلوب سواء نصبت أو أبدلت لذلك أنه لا ينصب ولا يبدل إلا إذا كان الكلام الذي قبل إلا تاما ولا يتم إلا بتقدير خبر محذوف وحينئذ ليس الحكم بالنفي على ما بعد إلا في الكلام

الموجب وبالإثبات في غير الموجب مجعما عليه إذ لا يقول بذلك إلا من مذهب أن الاستثناء من النفي إثبات ومن النفي إثبات ومن ليس مذهب فاك يقول إن ما بعد إلا مسكوت عنه فكيف يكون قول لا إله إلا الله توحيدا

يصكون

قلت وفيه نظر لأنه يكون توحيدها بحسب دلالة العرف في أن لا نزاع في ثبوت الألوهية (٣٠٥) ولولا تأجيل وغرض الجمع العقلاء

وإنما كفر من كفر  
بزيادة إله آخر فتنى  
ماعدة تعالى من الألوهية  
على هذا هو المحتاج  
إليه وبه يحصل  
التوحيد قائما ، ثم  
قال ناظر الجيش بناء  
منه على ما ظهر له من  
البحث الذى اعترضه  
فتبين أن نكون إلها  
في هذا التركيب موقوفة  
لصديقات ما نفي قبلها  
لمابدها ولا يتم ذلك  
إلا بأن يكون ما قبلها  
غير تام ولا يكون غير  
تام إلا بأن لا يتدبر قبل  
الآخر محذوف وإذا  
يقدر خبر قبلها وجب  
أن يكون ما بعدها هو  
الخبر هذا هو الذى  
ركن النفوس إليه  
وقد تقدم تقرير صحة  
كون الاسم العظيم في  
هذا التركيب هو الخبر  
قلت كلامه هذا يقتضى  
أن الحذف في كون  
الاستثناء من النسق  
اثباتا أم لا لا يدخل  
الاستثناء والمرغ وظاهر  
كلام الرازي وكثير  
من الأصوليين دخول  
ذلك الخلاف فيه  
ولهذا أوردوا على  
القاتل بأن الاستثناء  
من التثنية ليس باتحاد

يكون لإله إلا الله مفيدا للتوحيد أى باطلاق لأنه على القول بأن الاستثناء من التثنية لا يحيد الإثبات  
يسر ما بعد الإلغاء محكوم عليه بشئ أثبتة وقد أمضوا على أن لإله إلا الله مفيدة للتوحيد الذى هو  
ثبوت الألوهية لله ونفيا عما سواه . والحاصل أنه على الاستثناء يلزم أن يكون في إعادة لإله إلا الله  
التوحيد خلاف والحال أنه جمع على إفادتها للتوحيد . والصواب أن يجعل الاستثناء مفرغا وما بعد  
الإخبار كما صحه ناظر الجيش ( قوله قلت وفيه نظر ) قد تقدم أن لإله إلا الله أن جعلت لمحض  
الاستثناء فلا يكون الكلام مفيدا للطلوب وهو ثبوت الألوهية لله ونفيا عن غيره سواء نصبا  
أو أبدا لئلا يعلى قول من يقول إن الاستثناء من التثنية إثبات لاعتلى قول من يقول إن ما بعد الامسكوت  
عنه وحينئذ فلا تكون لإله إلا الله مفيدة للتوحيد اتفاقا والحال أنها مفيدة للتوحيد إجماعا . وحاصل  
هذا النظر أن ما ذكرته من أن لإله إلا الله لا تغيد المحصر المطلوب إلا على أحد القولين هذا بالنظر  
لأنه . وأما النظر العرف فمفيد الحصر اتفاقا ولا يلزم من عدم دلالتها على التوحيد لغة عدم دلالتها  
عليه في عرف الشرع على أنه لا يحتاج المحصر لأن إثبات الألوهية لله هذا أمر مسلم لا نزاع فيه ولا يحتاج  
لإعادة الكلمة الشريفة له ( قوله بحسب دلالة العرف ) أى فالعرف تقهله من معناها القوى الذى هو نفي  
الألوهية عن غيره تعالى لمضى آخره هو الإثبات والتثنية وما وهذا البحث للدمايين في كلام ناظر الجيش  
( قوله وإنما كفر من كفر ) أى من الشركين وقوله بزيادة إله أى بتجويز التعدد في حقيقة الإله  
وأنه لا يمنع أن يوجد منها أفراد ( قوله فتنى ماعدة ) مبتدأ وقوله هو المحتاج إليه خبره ( قوله وبه ) أى  
بني ماعدة تعالى الضمير لثبوت الألوهية لولا أن الحاصل عند جميع العقلاء يحصل التوحيد وفي قوله جميع  
العقلاء تعريض بالمطالبة الذين يسلطون المصنوع عن الصانع وأنهم كالجنانين لمخالفتهم للأدلة العقلية لأنه  
لو حدث الممكن بنفسه بدون صانع لزم احتياج الضدين الرجحان والمساواة وهو باطل ( قوله اعترضاه )  
أى بقوله قلت وفيه نظر ( قوله فتبين الخ ) أى وإذ باطل كون لإله إلا الله لمحض الاستثناء لما يلزم  
عليه أن لإله إلا الله لا تغيد التوحيد اتفاقا نعم الخ ( قوله موقوفة الخ ) أى فهى أداة حصر لمفاد  
وليس للأخراج وأشار بهذا إلى أن المقصود بها قصر الألوهية المنية قبل الإلما بعدها وهو الاسم  
الأعظم بدفعها عن غيره فتكون من قصر الصفة على الموصوف قصر أفراد ردا على من زعم  
الشركة في الألوهية ( قوله قلت كلامه الخ ) هذا بحث من الشارح مع ناظر الجيش . وحاصله أن  
المأخوذ من كلام ناظر الجيش المتقدم أن الخلاف في ما قام إلا زيد أى هل هو يفيد الحصر أولا إنما هو  
إذا لوحظ القصر . أما لو جعل زيد بافعلا فلا خلاف في إفادته القصر فرد الشارح عليه بأن الخلاف جار  
فيه أيضا فكا أنه جارى غير المفرغ جارى المفرغ ( قوله أم لا ) أى أو ليس الاستثناء من التثنية إثباتا بل ما بعد  
الامسكوت عنه لم يحكم عليه بشئ . ( قوله وظاهر كلام الرازي الخ ) إنما عبر بظاهره لأن كلامه ليس  
نصا في المراد بل محتمل ( قوله ولهذا ) أى ولأجل كون الخلاف علما في المفرغ وغيره أوردوا أى  
اعترضوا على القائل بأن الاستثناء من التثنية ليس بإثبات بل ما بعد الامسكوت عن حكمه بأنه يلزم  
على ذلك أنه لا يحصل التوحيد بكلمة الشهادة مع أنه يحصل بها التوحيد اتفاقا فقد أطلقوا في الاعتراض  
ولم يخصوه بما إذا كان الاستثناء من الكلام التام فاطلاهم ظاهر في أنه لا فرق بين المفرغ وغيره  
في جريان الخلاف خلافا لما يشبهه كلام ناظر الجيش من أن الخلاف في غير المفرغ فقط ( قوله  
وأجيب ) أى عن إيرادهم ( قوله بما ذكرناه من النظر ) أى من إفادتها للتوحيد اتفاقا بالنظر  
لعرف الشرع لا بالنظر للغة ( قوله محتوية على نفي ) وهو لإله وقوله وإثبات أى وهو إلا الله

أنه يلزم على هذا أن لا يحصل التوحيد بكلمة الشهادة . وأجيب بما ذكرناه من النظر قبل في بحث ناظر الجيش هذا آخر ما يتعلق  
بضم إعراب هذه الكلمة الشريفة على الاحتشاور بالله تعالى التوفيق . وأما معنى هذه الكلمة فلا شك أنها تختص على نفي وإثبات

وأتى بالإلتصاق حقيقة  
 الإله عليه تعالى بمعنى  
 أنه لا يمكن أن توجد  
 تلك الحقيقة لفرد تعالى  
 لا عقلا ولا شرعا  
 وحقيقة الإله هو  
 الواجب الوجود  
 للمستحق للعبادة ولا  
 شك أن هذا المعنى كفى  
 أى يقبل بحسب مجرد  
 إدراك معناه أن  
 يصدق على كثيرين  
 لكن البرهان القطعي  
 دل على استحالة  
 التعدد فيه وأن معناه  
 خاص بمولانا جل وعز  
 فقط فالاسم العظيم  
 المذكور بعد حرف  
 الاستثناء ليس هو  
 معنى الإله فيكون كليا  
 بل هو جزئى علم على  
 ذات مولانا جل وعز  
 لا يقبل معناه التعدد  
 ذهنا ولا خارجا ولو كان  
 معنى الله كفى الإله  
 لزم استثناء الشيء من  
 نفسه ولزم أن لا يحصل  
 توحيد من هذه  
 الكلمة للشرعة وكذا  
 لو كان معنى الإله جزئيا  
 مثل الاسم العظيم لزم  
 أيضا استثناء الشيء من  
 نفسه والتناقض في  
 الكلام بآيات الشيء  
 ثم فيه . والحاصل أن

(قوله فالتى كل فرد الخ) أى بطريق الزوم والافتانق منصب على الحقيقة ويستلزم فيها نفي كل الأفراد  
 كإبدال عليه قوله الآتى والتبث من تلك الحقيقة ولم يقل والتبث من تلك الأفراد فرد واحد ولوقال الشارح  
 فالتى حقيقة الإله من حيث تحققها فى كل فرد غير الله والتبث من تلك الحقيقة المنية فرد واحد كان أظهر  
 (قوله انصهر حقيقة الإله الخ) أى الواجب الوجود المستحق للعبادة أى فهو من قصر الصفة على الموصوف  
 قصر إفراد ردا على المشركين المعتدين للشركة فالأروية صفة والمولى موصوف بها . ويمكن أن يجعل  
 التصبر هنا من قصر التعيين ومن قصر القلب أيضا فقصر التعيين نظر المولى يتردد فى الإله هل هو الله أو  
 غيره كاللات والعزى مثلا وقصر القلب نظر المولى يعتقد أن الإله فرد آخر غير الله . ثم إن قوله لقصر حقيقة الخ  
 ظاهر فى أن الاستثناء مفرغ وهو خلاف ما قاله فى صدر فصل الاعراب من أن الكلام على تقدير موجود  
 أوفى الوجود لأن يقال ما هناك على قول وما هنا على قول آخر (قوله لا عقلا ولا شرعا) أى لا بالدليل  
 العقلى ولا بالدليل الشرعى لأن كلاهما يدل على أن الإله واحد والشرعى يدل على أنه هو الله (قوله  
 وحقيقة الإله) أى مفهومه وتعرفه الرسمى وليس المراد مفهومه الذاتى لأنه مجهول لنا لا يمكن وقوفنا  
 والملاعنا عليه وأيضا وجوب الوجود واستحقاق العبادة خارجا عنه فيبدان تميزه (قوله بحسب  
 مجرد إدراك معناه) أى بحسب إدراك معناه المجرد عن دليل الوجدانية (قوله أن يصدق الخ) أن وما  
 دخلت عليه مؤولة بمصدر مفعول لقوله يقبل (قوله القطعى) وصف كاشف لأن البرهان لا يكون  
 لإقطعيا أى مقطوعا بمقتضاه فالوصف لبيان الواقع أو أنه آتى به دفعا لما يتوهم أن المراد بالبرهان الدليل  
 (قوله فيكون كليا) فترفع على المنفى أى حتى يكون كليا (قوله لا يقبل معناه التعدد ذهنا ولا خارجا)  
 أماعدم قبوله التعدد خارجا لقيام برهان التماثل على ذلك . وأماعد قبوله ذهنا فكونه جزئيا والجزئى  
 يمنع تصوّره من صدقه على كثيرين . إن قلت التصوّر حضور الصورة فى الذهن والبارى جل وعلا  
 لاصوره له . أجب بأن المراد أنه لا يقبل التعدد ذهنا على تقدير تصوّره (قوله ولو كان معنى الله كفى  
 الإله) أى بأن كان الله كليا بمعناه الواجب الوجود المستحق لجميع العبادة (قوله لزم استثناء الشيء من  
 نفسه) أى ولزم أيضا التناقض بسبب نفي الإله ثم إثباته ولزم أن لا يحصل التوحيد بالكلمة المشرفة وهذه  
 اللوازم الثلاثة إذا جعل كل من الإله والله كليا . وأما إذا جعل كل منهما جزئيا لزم الأمران الأولان دون  
 الثالث لحصول التوحيد بالكلمة المشرفة حيث أنه أثبت الفرد المعبود بحق بقوله الإله (قوله ولزم  
 أن لا يحصل توحيد) وجه زومه هو أن الإله إذا كان كليا فالكلى يحتمل الكثرة فلا تفيد الكلمة أن  
 المتكلم بهاموحد (قوله لزم أيضا استثناء الشيء من نفسه) فيه أن الكلام إن كان تاما بتقدير موجود  
 أوفى الوجود فلا استثناء ليس من إله وانما هو من الضمير فى الجرو وإن كان مفرغا فلا استثناء من مقدر  
 أوحج إليه رعاية حق الاستثناء فإين استثناء الشيء من نفسه . وأجب بأن الضمير فى المعنى عين مرجعه  
 ووجه بطلان اللازم الذى هو استثناء الشيء من نفسه ما فيه من التناقض بسبب نفي الشيء ثم إثباته (قوله  
 والتناقض فى الكلام) يحتمل أن يكون العطف للتفسير ويحتمل أنه ليس للتفسير وأن وجه امتناع  
 استثناء الشيء من نفسه هو أنه لا يفيد سبب عدم الافادة التناقض . إن قلت هل التناقض هنا بين مفردين  
 أو بين قضيتين . قلت بين قضيتين إحداهما مذكورة والأخرى ثابتة بالامتناع كما نوب لفظة تم عنها  
 وكأنه قيل لا إله موجود الا الله موجود . واعلم أن التناقض إنما يلزم عن قول من يرى أن الاستثناء من النفي  
 يجب . أماعلى قول من يرى أن ما بعد الامسكوت عنه فلا يلزم عليه التناقض (قوله ثم نفيه) ثم هنا  
 للترتيب فى الاخبار والافتانق فى الكلمة المشرفة سابق على الاتبات (قوله أو الأول جزئيا والثانى

كليا) بطلان هذا القسم من حيث الاستثناء المستغرق ومن حيث إنه لا يحصل معه توحيد (قوله لما يلزم عليه من الكذب) قديحاً بأن هذا القائل زل تلك المعبودات منزلة المسم بالاولى فرد هذا القسم أن يقال إنه يلزم عليه اسم تعيين للثب هل هو مبدوء بحق أو باطل (قوله وإن كان المراد الخ) ما ذكره من أن الإله معناه المعبود بحق تفسيره بحسب المقام أو ما يحسب الوضع فمعناه للمعبود مطلقاً لأنه مأخوذ من أنه إذا عبد كافر (قوله وللعنى على هذا) أى على كون الإله كليا معناه المعبود بحق والاسم للعظم علم للقد الوجود منه والجار والمجرور في قوله له متعلق بالمعبودية لأنه مصدر بمعنى الخضوع له (قوله موجود أوفى الوجود) إشارة لجبر لاو إغاقله من مادة الوجود ولم يقدره من مادة الامكان كما يمكن أوفى الامكان لأنه المفيد لوجود الله دون الثاني وقد مر ما يتعلق بذلك وعلم بما ذكره الشارح من لعنى أن الاستثناء في الكلمة الشرفة متصل لأن السنتى بعض ما تناوله مفهوم السنتى منه وهو إلـكـن الفهوم لا يحسب الوضع بل بحسب اللقـام وهو الواجب الوجود للسنتى لجميع المحامد وأما القول بأن الاستثناء هنا لا ينصف بالاتصال ولا بالانقطاع فلا وجه له فإن كان توهمه أنه لا يقال إن السنتى بعض السنتى منه فقد صرحوا قاطبة بتجوز البداية وأنه بدل بعض والرد أنه بدل بعض من مفهوم السنتى منه ولو نظر لهذا لثب منع إطلاق لفظ الاستثناء لأن معناه الإخراج وهو فرع لقبول البخول فأعز الحق ولا تصح لكل ما يقال اهـ بس (قوله وإن شئت قلت) يحتمل أن يكون كل من التفسيرين للكلمة الشرفة مبنياً على كون الإله معناه المعبود بحق فيكون قوله وإن شئت قلت في معنى الإله الخ أى بناء على أن الإله معناه المعبود بحق وعلى هذا الاحتمال فالتفسير الأول أقرب إلى المعنى لأن الإله مأخوذ من أنه إذا عبد والتفسير الثاني تفسير بالازم لأنه يلزم من كونه مستحقاً للعبادة استغناؤه عن كل ما سواه واقتدار كل ما عداه إليه ويحتمل أن يكون التفسير الثاني مبنياً على معنى آخر للإله وهو السيد المرتفع عظيم الشأن أخذاً من قوله لا يـلـوـه إذا ارتفع ويقال لهـاتـ الشمس إذا ارتفعت ولاشك أن لازم ذلك الاستغناء عن الغير واقتدار الغير إليه والحاصل أن الإله إن أخذ من أنه إذا عبد كان معنى الإله المعبود بحق وكان معنى الكلمة الشرفة المطابق لاستحقاق المعبودية بحق الإله وكان المعنى الثاني وهو لاستغنى عن كل ما سواه ومقتدر إليه كل ما عداه إلا الله تفسيراً بالازم وإن أخذ الإله من أنه إذا ارتفع كان معنى الإله المرتفع عظيم الشأن وكان معنى الكلمة الشرفة المطابق لاسيد مرتفع عظيم الشأن إلا الله وكان المعنى الثاني وهو لاستغنى عن كل ما سواه ومفتقر إليه كل ما عداه تفسيراً بالازم وإن أخذ الإله من أنه إذا ارتفع كان معنى الإله المرتفع عظيم الشأن وكان معنى الكلمة الشرفة المطابق لاسيد مرتفع عظيم الشأن إلا الله وكان المعنى الثاني وهو لاستغنى عن كل ما سواه ومفتقر إليه كل ما عداه تفسيراً بالازم (قوله وهو أظهر من لعنى الأول وأقرب منه) أى باعتبار إخراج العقائد تحته بخلاف المعنى الأول فإن أخذ العقائد تحته فيه خفاء وإن كان يصح أيضاً لأن العبادة ترجع للتذلل والخضوع والاقتدار إليه إما بلسان الحال أو بلسان المتقال وسيأتى التنبيه على أنه يصح أخذ العقائد كلها من الاقتدار إليه تعالى (قوله وهو أصل له) أى والمعنى الثاني أصل للأول لأنه لا يستحق الخ وقد يقال ما ذكره في توجيهه إلا صالحة قد يدعى عكسه أيضاً فيقال لا يستغنى عن كل ما سواه ويفتقر إليه كل ما عداه إلا من استحق أن يعبد أى يذل له كل شيء لأن ذلك كل شيء لم تستلزم استغناؤه والاقتدار إليه . فإن قلت المراد من الكلمة الشرفة الرد على المشركين عبدة الأصنام والأوثان والتعصية على خطيئهم في عبادتها وذلك لا يحصل بهذا المعنى الذى اختاره المصنف للكلمة الشرفة، نعم يحصل الرد على التفسير الأول. قلت الاستثناء الذى فسره المصنف لازم لمعنى الإله سواء قلنا إنه المعبود بحق أو قلنا إنه المرتفع عظيم الشأن فيكون من باب الكناية ويجوز فيها إرادة اللازم والمزوم فإذا أر بدنى وجود الإله غير أنه مع لازمه وهو الاستغناء والاقتدار المذكور أن حصل الرد على المشركين في ادعائهم إلهية أصنامهم وصح مقاله المصنف (قوله أحسن من الأولى) أى من حيث إنها أظهر وأقرب منها من إخراج العقائد تحته بقوله وبها ينجلي

كليا والرابع عكس  
الثالث وهو أن يكون  
الأول كليا والثاني  
جزئياً فإن كان المراد  
بالكلى الذى هو الإله  
مطلق المعبود لم يصح  
لما يلزم عليه من  
الكذب لكثرة  
المعبودات الباطلة وإن  
كان المراد بالإله المعبود  
بحق صح فاذن لا يصح  
من هذه الأقسام كلها  
إلا أن يكون إله كليا  
بمعنى المعبود بحق  
والاسم العظيم علم للفرد  
الموجود منه والمعنى  
على هذا الاستحقاق  
للمعبودية له موجود  
أو فى الوجود إلا الفرد  
الذى هو خالق العالم  
جلّ وعلا وإن شئت  
قلت فى معنى الإله هو  
المستغنى عن كل ما سواه  
والمفتقر إليه كل ما عداه  
وهو أظهر من المعنى  
الأول وأقرب منه  
وهو أصل له لأنه  
لا يستحق أن يعبد أى  
يذل له كل شيء إلا من  
كان مستغنياً عن كل  
ما سواه ومفتقراً إليه  
كل ما عداه فظهر أن  
العبارة الثانية أحسن  
من الأولى

الح عطف على على معلول (قوله وبها) أى بالعبرة الثانية (قوله لفيضان الخ) أى لكثرة المعارف  
 الشبيهة بالآثار الحاصلة في قلبها وقوله ويتسع أى اتساعاً معنوياً لأنه عند حصول المعارف أى العقائد  
 في قلبه من ذلك المعنى يصير قلبه متسعاً فالمراد بصدقه قلبه (قوله على ساحل النجاة) شبه النجاة  
 بيجر على طريق السكينة والساحل تخييل (قوله والأمن من كل خطب الخ) أى ويكون على ساحل  
 الأمن وظاهره أن الناس اختفوا في معنى هذه الكلمة للشرقة فهم من أصاب في بيان معناها ومنهم من  
 أخطأ قال السكتاني ولم أعرف هذا الجبط فأنظره وقال شيخنا لم يبين لنا ولا لأشياخنا هذا المعنى الذى وقع  
 فيه الجبط لكن الصنف مطاع وثقة وقال المولى لهؤلاء به القول بأن الذى يطلق العبود وما ينشأ عنه من  
 الفساد كما يأتى قريباً في بيان كلام المقتراح (قوله ويدخل الضعيف والقوى) عطف على قوله ينجلي  
 أى وبها يدخل الضعيف الخ المراد بالقوى شديد الفهم والمراد بالضعيف ضعيف الفهم لا بليد الطبع جداً  
 لأن البليد لا يدخل في روضة هذه الكلمة للشرقة للصورة بالمعنى الذى اختاره لأن دلالة على العقائد  
 بالالتزام والبلد جداً لا تفيطن لأخذ الماويل من الماويلات بخلاف ضعف الفهم الذى هو غير بليد فإنه قد  
 يتفطن . والحاصل أن المعنى الثانى يشترك في فهم العقائد منه من كان شديد الفهم ومن كان ضعيفاً بخلاف  
 المعنى الأول فإن أخذ العقائد منه إنا يكون لمن هو قوى الفهم (قوله في روضة) المراد بالروضة المعنى  
 الثانى الذى اختاره والمراد بدخول القوى والضعيف في معنى هذه الكلمة للشرقة فهمهما العقائد من  
 معناها المذكور (قوله يبرح) أى كل منهما وقوله في أزهارها المراد بأزهارها التجليات والمعارف  
 الناشئة من كثرة ذكرها وفهم معناها فشبها بالمعارف بالأزهار بجمع الرغبة في كل واستعارها لما استعارة  
 مصرحة (قوله في سبيل أنهارها) المراد بأنهارها المعارف والتجليات وإضافة سبيل إلى الأنهار من  
 إضافة الشبه بالشبه والسبيل عين في الجنة فشبها بالمعارف الناشئة من كثرة ذكرها وفهم معناها تلك  
 العين (قوله من غر معارفها) أى من معارفها الشبيهة بالبحار وبمجيئها أنه شبه العظيم من المعارف بالبحار  
 واستعار البحار لما على طريق الاستعارة المصرحة (قوله من تيريد الخ) التفريد بالعين المعجبة أصوات  
 الطيور المطربة وإضافة أطيار الهداية من إضافة التشبيه للشبه وكأنه قال ويسمع من صوت هدايتها  
 المطرب التشبيه بالأطيار . والحاصل أنه شبه الهداية بالأطيار ولاحظ أن الهداية لها صوت يشبه صوت  
 الأطيار (قوله ما كتب له) يتنازع الموامل الأربعة قلبه وهي يبرح ويتنزه ويحتج ويسمع  
 والمراد بالكتابة التقدير أى يبرح كل منهما في أزهارها القدر الذى كتب له ويتنزه كل منهما في أنهارها  
 الشبيهة بالسبيل القدر الذى كتب له وكذا يقال في الباقي (قوله ولهذا) أى لأجل كون العبارة الثانية  
 أحسن من الأولى وبصح تعلقه بقوله ويدخل الخ ولأجل دخول القوى والضعيف في ذلك المعنى (قوله  
 قال المقتراح) بفتح الراء كنيته أبو العزى ولقبه تقي الدين وقيل فيه المقتراح لأنه كان يحفظ كتاباً في الجدل  
 يقال له المترح فلقبه الطلبة بذلك للائتمته له والأسرار العقلية اسم عقيدة له سنبط فيها العقائد من  
 كلمات خمس وهي سبحانه الله والحمد لله ولا إله إلا الله والله أكبر ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم  
 (قوله ولفظ الاستثناء الخ) التصديق بهذا الكلام دفع ما يتوهمه القاصر من التناقض في الاستثناء لأن  
 ظاهره نفي كل فرد من أفراد الاله وإخراج الفرد الواحد بعد أن شمله النفي الذى قبل أداة الاستثناء وهذا  
 باطل إذ يلزم منه كون المتلفظ بالكلمة المشرفة كافراً لنفيه كل إله لأنه تعطيل وكونه مؤمناً لتدبره  
 ذلك بآيات الفرد الواحد الذى هو خالق العالم لا نيابة بأداة الاستثناء وذلك أى كون المتلفظ  
 بالكلمة المشرفة مؤمناً كافراً باطل بإجماع لأن القصد بها الإيمان فقط لا التكفير والإيمان  
 وإلا كان كل متلفظ مرتداً ناطقاً ويجرى عليه أحكام الارتداد بحيث نفي زوجه وإلترجع

وبها يجعل انفراد  
 جميع عقائد الإيمان  
 تحت هذه الكلمة  
 الشرقة ويتسع بها  
 صدر المؤمن لفيضان  
 آوار المعارف ويكون  
 على ساحل النجاة  
 والأمن من كل خطب  
 وقع في معنى هذه  
 الكلمة المشرفة  
 ويدخل الضعيف  
 والقوى في روضة هذه  
 الكلمة المشرفة يبرح  
 في أزهارها ويتنزه في  
 سبيل أنهارها  
 ويحتج من غر معارفها  
 ويسمع من تيريد  
 أطيار هدايتها كتب  
 له ولهذا اختارنا في أصل  
 العقيدة التفسير بها  
 لهذه الكلمة المشرفة  
 قال المقتراح في الأسرار  
 العقلية في معنى هذه  
 الكلمة المشرفة فأنصه:  
 ولفظ الاستثناء في  
 الحقيقة ليس جارياً على  
 ظاهر ما يفهم كل  
 قاصر

من أنه نفي وإثبات إذ

يلزم منه هنا كسر  
وإيمان وقد قال الفقهاء  
إن المقر بشرة ثلاثه  
مقر بسبعة لا بشرة  
وينفى منها ثلاثة إذ يلزم  
أن لا يقبل منه ذلك نعم  
للسبعة عبارتان سبعة  
وعشرة الثلاثه لكن  
صفة النفي بأغ في إعادة  
معنى الوجدانية إذ  
لا يلزم منه نفي الكية  
المصلة والمنفصلة له .  
قلت يعنى بالكية  
المصلة التركيب في ذات  
الإله جلّ وعلا  
وبالكية المنفصلة  
وجود إله ثان منفصل  
مائل وما ذكره من  
المعنى لدفع التناقض  
في الاستثناء لا يتعين إذ  
قد اختلف علماء  
الأصول في تقرير المعنى  
في نحو عشرة إلا ثلاثة  
فقال الأكثرون المراد  
بشرة إنما هو سبعة  
وإلا ثلاثة قرينة دالة  
على إرادة السبعة  
والاستثناء بوضع أن  
المسرد من المتكلم  
السبعة فقطه بالشرة  
إرادة تلجيز باسم الكل  
وقال القاضي أبو بكر  
المجموع وهو عشرة إلا  
ثلاثة بإزاء سبعة كأنه  
وضع لها اسمان مفرد

له إلا بعقد جديد وبحيث يحكم بإحباط عمله ولا يقول بذلك أحد فدلّ ذلك على أن ذلك الظاهر غير  
مراد وسيسم المراد منه (قوله من أنه نفي) أي لجميع الآلهة وقوله وإثبات أي لفرد منها بعد أن شمله  
النفي قبل أداة الاستثناء (قوله إذ يلزم منه) أي من جريانه على ظاهره وقوله هنا أي في لا إله إلا الله  
(قوله كسر وإيمان) أي لأن قوله لا إله يفيد الكفر لأنه نفي لجميع أفراد الإله ومن جملة المولى وقوله  
إلا الله يفيد الإيمان حيث أثبت الفرد الواحد الخالق للعالم وكون للتلفظ بالكلمة للشرقة كافراً مؤمناً  
وتجوز عليه أحكام الفرد لا يقول بذلك أحد وحينئذ فظاهر الاستثناء غير مراد (قوله وقد قال الفقهاء  
الح) أتى بهذا دليلاً على أن ظاهر الاستثناء غير مراد ووجه الاستدلال أن التلفظ بقوله على عشرة  
إلا ثلاثة مقر ولا يؤخذ عند الفقهاء إلا بسبعة وهذا يدل على أن الاستثناء ليس على ظاهره من نفي الثلاثة  
بعد الإقرار بها في جملة العشرة إذ لو كان على ظاهره للزمت العشرة ولا يقبل منه إخراج الثلاثة بعد  
الاعتراف بها لأنه بعد فيها نادماً وذلك يبطّل حكم الإقرار بها . إن قلت الاستثناء بالكلمة المشرفة من  
النفي وفي كلام المقر من الإثبات فلا يصح الاستدلال . قلت المقدمين ذكر ما للفقهاء من الإثبات على أن ظاهر  
الاستثناء غير مراد ذلك لا يختلف فلا فرق بين كون الاستثناء من الإثبات أو من النفي (قوله إذ يلزم) أي  
من كونه مقراً بعشرة ونفي منها ثلاثة أنه لا يقبل منه ذلك النفي لأنه من باب التعقيب بالرفع وهو لا يقبل لأنه  
يعدّ نعماً كما إذا قال على عشرة من ثمن خر قلزمه العشرة ولا عبرة بقوله من ثمن خر (قوله نعم لسبعة  
عبارتان) أراد بالسبعة العدد للعلوم وقوله عبارتان سبعة أي لفظ سبعة . والحاصل أن المراد بالسبعة الأولى  
العبرنة وبالسبعة الثانية العبارة (قوله لكن صيغة النفي الح) استدراك على محذوف والتقدير وكذلك  
هنا إثبات الوجدانية لله صفتان لكن صيغة النفي وهي لا إله إلا الله أبلغ من صيغة الإثبات وهي الله واحد  
لأن قولك الله واحد ينفي لكم المتصل في الذات فقط لأن قولك الله إله واحد معناه لا تركب فيه لأن الشيء  
الواحد هو الذي لا ينقسم لكن كلامه في الكبرى يعكس على ذلك حيث قال المراد من كونه تعالى واحداً  
نفي قبول الانقسام ونفي النظر في الألوهية وقولك لا إله إلا الله ينفي لكم المتصل والمنفصل في الذات لأن  
نفي الإله على العموم ينفي التعدد متصلاً ومنفصلاً حاصل كلامه . وقد يقال إن مقتضى كون هذه الكلمة  
المشرفة قصد بها الرد على عبدة الأوثان وإفادتها لنفي لكم المتصل فقط لأن عبدة الأوثان إنما قالوا بتعدد  
الإله لا بتركبه . بقى شيء آخر وهو أن ظاهر كلام الشارع حيث حمل الكية في كلام المقترح على الكية  
في الذات لا فيها وفي الصفات وفي الأفعال يدل على أن الكلمة المشرفة لا يؤخذ منها إلا وجدانية الذات  
فقط اتصالاً وانفصالاً ولا يؤخذ منها الوحدة في الصفات ولا في الأفعال وهو كذلك (قوله وما ذكره) أي  
المقترح لدفع التناقض أي المشار له بقوله نعم الح . وحاصله هو ما قلناه عن القاضي (قوله والمراد بالعشرة إنما  
هو السبعة) أي وعلى هذا فليس في الكلام إثبات فلا تناقض . ورد هذا بإجماع أهل العربية على أن  
الاستثناء إخراج بعض من كل وإلا لم يخرج شيئاً من الأثنى يقال إنه لا إخراج ولو بحسب الظاهر (قوله  
بإزاء سبعة) أي على طبق السبعة أي مطابقة لها من مطابقة الاسم للشيء (قوله ومركب وهو عشرة  
إلا ثلاثة) أي فهذا القائل يرى أن لفظ العشرة لا مدلول له وإنما هو جزء الكلمة الواحدة وجزء الكلمة  
لا دلالة له إلا إذا انضم إلى الجزء الآخر لتحصل الثلاثة على الجميع وأما على القول الآخر فالعشرة تدل على  
سبعة ولفظ استثناء على الثاني جزء الدال وعلى الأول قرينة الدلالة ولاتناقض أيضاً على قول القاضي إذ  
ليس فيه غير الإثبات كالأول ويرد بما تقدم وهو إجماع النجاة على أن الاستثناء إخراج بعض من كل  
والإخراج هنا شيئاً . وبأن العرب لا تركب ثلاثة ألفاظ وعلى قوله يكون مركباً من المستثنى منه والمستثنى  
وحرف الاستثناء وبأن الواجب حذف التنوين من عشرة وثلاثة لأن العشرة إلا ثلاثة على هذا القول

هذا التركيب هو معنى  
عشرة باعتبار أفرادها  
كلها أي الثلاثة  
والسبعة معاً أخرجت  
الثلاثة لأفقيت سبعة  
ثم أسند إليها الحكم  
بعد الإخراج فلم يلزم  
تناقض في الحكم إذ  
ثبوته إنما هو للباقي بعد  
الإخراج قيل وهذا  
القول هو الصحيح  
وأدلة ذلك كالمستوفاة  
في فن الأصول ولا يخفى  
تقرير هذه الأقوال  
كلها في كلمة الوجدانية  
وبالله تعالى التوفيق .  
(ص) إذ معنى الألوهية  
استغناء الإله عن كل  
ماسواه واقتدار كل  
ماعداء إليه فحق لا إله  
إلا الله لا مستغنى عن  
كل ماسواه ومفتقراً  
إليه كل ماعداء إلا  
الله تعالى .

(ش) تقدم وجه  
اختصارنا لتفسير  
الكلمة للشرقة بهذا  
المعنى ففسرنا معنى  
الألوهية على سبيل  
الأفراد ثم رتبنا عليه  
معنى التركيب في  
الكلمة للشرقة بذلك  
ظاهر  
(ص) أما استغناؤه  
جسلاً وعلاً عن كل  
ماسواه

مركب تركيباً منجياً (قوله وقيل للراد بالضرورة في هذا التركيب) حاصله أن لفظة عشرة تعلق به أمران  
الحكم للذكور التي هو الاقرار وتصير القصة مثلاً وثانيه ما يقتضيه ثلثه منها بقوله الإثلاثة فقال صاحب  
هذا القول إخراج الثلاثة على الحكم فيقتدر أن المعنى بقوله عند عشرة الإثلاثة عشرة الإثلاثة  
عندي وإلى أن الحكم بعد الإخراج عندها القائل أشار بقوله ثم أسند إليها أي إلى السبعة الحكم بعد  
الإخراج والراد بالحكم الزام السبعة لنفسه (قوله فلم يلزم تناقض في الحكم) أي لأنه لما كان الحكم  
بعد الإخراج وأن المعنى عشرة الإثلاثة على لم يحصل تناقض لأن ثبوت الحكم إنما هو للباقي بعد الإخراج .  
واعلم أن دعوى صاحب هذا القول أن الإخراج بالاسناد السابق على الحكم خلاف ظاهر لفظ القرآن من سبقية  
الحكم على الإخراج فهو تكلف احتمال مرجوح إلا أنه مع كونه احتمالاً مرجوحاً مستكلفاً فيه يدفع  
التناقض في الاستثناء وموافق لإجماع أهل العربية على الاستثناء إخراج بعض من كل بخلاف القولين  
الأولين ولذا قيل إن هذا القول هو الصحيح (قوله وهذا القول الصحيح) أي لأن فيه توفية بما تقدم  
من أن الاستثناء إخراج بعض من كل بخلاف القولين الأولين (قوله ولا يخفى تقرير هذه الأقوال كلها في  
كلمة الوجدانية) أما الأول فتقرر به فيها أن تقول للراد بالعام هو الإله الذي ماعداء الله تعالى إلهاً  
العشرة أر بدها السبعة كذلك الإله للتفريق راد به ماعداء الله تعالى بسند الحكم أولاً وإسناد إليه الإثبات  
والنفي مستنداً قبل الإلزام راد به ماعداء ما بهداه فهو عالم أر بدها بخصوص ليس عمومها مراداً تناولاً لاحكاماً  
وهذا ملحظ من يقول إن الاستثناء منقطع لعدم دخول السكتي في السكتي منه بحسب الإرادة وقدم أن  
ملحظ من يقول بإصالة هو أن السكتي بعض ما تناوله مفهوم السكتي منه وإن كان تناولاً غير مراد .  
وأما القول الثاني فتقرر به أن ثبوت الوجدانية لها عبارتان لإله وإلا الله والله واحد. وأما القول  
الثالث فتقرر به أن لا حظ للإله أولاً ثم تصفه بكونه غير الله ثم يأتي بالنفي فتقول المعنى كل إله غير الله ليس  
بوجود والله أعلم (قوله إذ معنى الألوهية استغناء الإله الخ) أي لأن معنى الألوهية التي عن غيره عموماً  
واقتدار الغير إليه عموماً . وأورد على الصنف بأنه يلزم عن تعريف الألوهية بما ذكر الدور لأن معرفة  
الألوهية متوقفة على معرفة الإله لأنه أخذ جزءاً في تعريفها والحال أن معرفة الإله متوقفة على معرفة  
الألوهية لاستغناءها منها ومعرفة المشتق متوقفة على معرفة المشتق منه . وأجيب بأن هذا تعريف لفظي يقال  
لمن يعرف الإله ولا يعرف الألوهية أو بأن الإله جامد ولا يتوقف على الألوهية إلا لو كان مشتقاً وأن الراد بالإله  
الذات قطع النظر عن إصافها بالألوهية (قوله لا مستغنى عن كل ماسواه) بناءً مستغنى على الفتح وعدم  
نصبه وتوحيده أو بالإرسم بالألف بعد الياء لأن توحيده للنصب يرسم ألفاً وكان الواجب نصبه وتوحيده لأنه  
معلول واسم لا للقول بحسب نصبه وتوحيده عند الجمهور فله منصوب وحذف منه النون تخفيفاً على رأى  
من أجزأه أو أن الجار والمجرور متعلق بالخبر المندرج للإلزام حتى يكون مطوًلاً والأصل لا مستغنى عن  
كل الخ (قوله كل ماعداء) هو بمعنى ماسواه عدل عنه فليحسب تكرار اللفظ وإعاقبتم الاستثناء على الاقتدار  
لأن الأول وصفه والثاني وصف فعله لأن اقتدار الغير إليه تعالى من حيث فعله (قوله إلا الله) أي فإنه مستغنى  
عن كل ماسواه ومفتقر إليه كل ماعداء بناءً على أن الاستثناء من النفي إثبات وأما على القول بأن ما بعد إلا  
مسكوت عن حكمه فانه يحكم عليه بشيء فيحتمل أنه كذلك . ويحتمل أنه ليس كذلك بالنظر للغة (قوله  
فهو يوجب له الخ) اعلم أن الصنف تارة يعبر بوجوب وتارة يعبر بيوخذ . قال السكاكيني السرى في ذلك أن  
الصنف قالو يجمع معاني هذه المقامات كلها أي العائد الواجبة والخاتمة والمستحيلة حيث كانت العقيدة من  
قبيل الواجب يعبر بوجوب تنبيهاً على وجوبها وعلى أن ضدها مستحيل وحيث كانت من قبيل الجائز يعبر



بأنه غير مقيد بالوجوب وهو أولى من قول بعضهم أنه إذا كان اللازم معنا عبر بوجوب وإن كان غير  
بين صبر يؤخذ لأن الظاهر أن الزوم في الجميع على السواء (قوله فهو يوجب له الوجود) أي فهو  
يقضي ويستلزم وجوب الوجود الخ. إن قلت إن عقيدة الوجود تؤخذ من الكلمة المشرفة إذ التقدير  
لإله في الوجود أو موجود لإلا الله فيؤخذ من الاستثناء من الضمير الذي في الخبر أنه موجود وحينئذ  
فلا يجوز إلى أخذه من الاستثناء . وأجيب بأن المأخوذ من الاستثناء مطلق الوجود والمأخوذ من  
الاستثناء وجوب الوجود فقيل المصنف يوجب له الوجود أي يستلزم وجوب الوجود كقائلنا . لا يقال  
إن الشيء قد يكون معدوما ويكون غنيا وحينئذ فلا يستلزم الاستثناء الوجود فضلا عن كونه واجبا . لأننا  
نقول لو لم يكن تعالى موجودا لكان معدوما إذ لا واسطة بينهما لكن التالي باطل ولو لم يكن وجوده  
واجبا لكان جائزا فيلزم افتقاره ضرورة (قوله والمخالفة للحوادث) يعني بأن لا يكون جرما إلى آخر  
ما تقدم غير أن التزهد عن الأغراض في الأفعال والأحكام جعله من المخالفة للحوادث فيما سبق وهنا  
أفرد بالذكر فيأيد (قوله والقيام بالنفس) من العلوم أن القيام بالنفس هو الاستثناء فيلزم عليه اتحاد  
الوجوب والوجوب فكانته قال الاستثناء أوجب الاستثناء . وأجيب بأن القيام بالنفس استثناء خاص وهو  
الاستثناء عن الهل والمخصص والاستثناء للوجوب بالكسر الذي هو أحد جزأَي الألوهية عام وأبواب  
الاستثناء العام يستلزم إثبات الاستثناء الخاص فأثبت له الاستثناء عن كل ما سواه لزم ثبوت استثناءه  
عن الهل والمخصص الذي هو القيام بالنفس . واعلم أن استلزام الاستثناء للقيام بالنفس بالنظر للظاهر والا  
فأذا دقت النظر وجبت القيام بالنفس يستلزم الوجود والقدم والبقاء والمخالفة للحوادث والتزهد عن  
التناقض والا كان حادثا ويدخل فيه وجوب السمع والبصر والكلام لكن لما كان استثناءه جل وعز  
عن كل ما سواه أمثل من القيام بالنفس بحسب الظاهر جعله مستلزما إياه وأيضا استثناء الإله عن كل  
ما سواه يستلزم نفى الغرض ونفي التأثير بقوة أودعت في الشيء والقيام بالنفس لا يستلزم هذه الأمور اه  
ماوى (قوله والتزهد عن النقاظ) جمع نقية وهي الآفات من الصمم والعمى والبكم وما في معناها  
(قوله ويدخل في ذلك) أي في وجوب تزهد عن النقاظ فالإشارة راجعة لوجوب التزهد وهو وإن لم  
يتقدم صراحة لكن الكلام يتضمنه لقوله أولا يوجب له (قوله وجوب السمع له تعالى والبصر  
والكلام) أي وكونه سميعا وبصيرا ومتكلما وحينئذ فجملة ما يستلزمه الاستثناء عن كل ما سواه من  
الصفات أحد عشر الوجود والقدم والبقاء والمخالفة للحوادث والقيام بالنفس والسمع والبصر والكلام  
وكونه ضميعة وبصيرا ومتكلما (قوله إذ لو لم يجب له تعالى هذه الصفات لكان محتاجا إلى المحدث الخ)  
أي لكن التالي وهو الاحتياج لشيء مما ذكر باطل فيطل المقدم وهو عدم وجوب هذه الصفات له تعالى  
وثبت نقية وهو وجوبها له تعالى وهو المطلوب وقوله لو لم يجب له هذه الصفات أي بأن كانت جائزة في  
حقه اتصف بها أم لا إنما حملنا نفي وجوبها على جوازها مع أن نفي وجوبها صادق بجوازها واستحالتها  
لقوله لكان محتاجا إلى المحدث أو الهل الخ لأن لزوم الحاجة إلى المحدث لا يكون في مستحيل الوجود وإنما  
لزم الاحتياج إلى الهل على تقدير جواز قيامه بالنفس لأنه لو جاز أن يقوم بنفسه لجاز أن لا يقوم بنفسه  
وإذا جاز أن لا يقوم بنفسه لزم جواز الحاجة إلى الهل بتقدير كونه صفة وذلك يناقض ما ثبت له من الاستثناء  
ويقال مثل ذلك في التزهد عن النقاظ . والحاصل أن الاستثناء عن كل ما سواه لما ثبت له بدلالة الكلمة  
للمشرفة فهذه الصفات لا تخلو إما أن يجب له أولا يجب له وعدم الوجوب لا يصح لأنه يناقض الاستثناء  
لاستلزامه أي عدم الوجوب الحاجة إلى المحدث أو إلى الهل أو إلى من يدفع عنه النقاظ والحاجة لما  
ذكر متناف لما دلت عليه الكلمة للمشرفة من الاستثناء عن كل ما سواه فتعين أن تلك الصفات واجبة له

فهو يوجب له الوجود  
والقدم والبقاء  
والمخالفة للحوادث  
والقيام بالنفس والتزهد  
عن النقاظ ويدخل  
في ذلك وجوب السمع  
له تعالى والبصر  
والكلام إذ لو لم يجب  
له تعالى هذه الصفات  
لكان محتاجا إلى المحدث  
أو الهل أو من يدفع  
عنه النقاظ .  
(ش) لما ذكر أن  
معنى الألوهية

التي انفرد بها مولانا جل وعز تشمل على معين أحدهما استثناءه جل وعز عن كل ماسواه والثاني افتقار كل ماسواه إليه جل وعلا أخذ  
 يذكرا ما يندرج من عقائد الإيمان تحت التي الأولى وهو الاستثناء فإذا فرغ من ذلك يذكرا ما يندرج منها تحت التي الثانية وهو الافتقار  
 وقوله ويدخل في ذلك وجوب (٢١٢) السمع له تعالى والبصر والكلام يعني يدخل في وجوب تزهه تعالى عن النقائص

وجوب هذه الصفات  
 الثلاث له تعالى لما  
 عرفت فيما سبق أن  
 الدليل العقلي على  
 إثباتها كون أصدادها  
 نقائص ومولانا جل  
 وعز منزعه عن النقائص  
 باجماع القلاء . وقوله  
 إذ لو لم يحب له تعالى  
 هذه الصفات إلى آخره  
 بين بهذا الكلام وجه  
 استلزام استغنائه تعالى  
 لهذه الصفات وذلك  
 يلزم منه ثبوت الحاجة  
 لو اتفقت واحد من تلك  
 الصفات . أما الوجود  
 والقسم والبقاء والمخالفة  
 للحوادث وأحد جزئى  
 معنى القيام بالنفس  
 وهو الاستغناء عن  
 الخصاص فلا يخفى  
 عليك بعد أن وصلت  
 إلى هذا الموضع أن نفي  
 كل واحد من هذه  
 الصفات الخمس يستلزم  
 الحלות وقد عرفت  
 بما سبق أن كل حادث  
 مفتقر إلى محدث سواء  
 ويتعالى عن ذلك من  
 وجب له تعالى المطلق  
 عن كل ماسواه فقولنا  
 في أصل العقيدة لكان

تعالى وهو المطلوب هذا حاصله (قوله التي انفرد الخ) وصف كاشف إن أريد بالألوهية كونه معبودا  
 بحق وعخص إن أريد بها مطلق كونه معبودا لأن الكون معبودا يوجد في الله وفي غيره (قوله  
 أخذ يذكرا ما يندرج ) يعنى بالزورم والارتباط القى بين الزورم والزم لأن دلالة كل واحد من  
 المعنيين على ما يندرج تحته من العقائد بالانتماء . وإنما جعلنا الاندراج بالزورم لأن الاندراج الحقيقي  
 وهو دخول الشيء في الشيء إنما يكون في دلالة العالم على أفرادها والدلالة هنا التزامية كما عرفت  
 (قوله يعنى يدخل في وجوب تزهر الخ) أتى بالعناية ليكون هذا التفسير غير متبادر من المصنف  
 لأن المتبادر من قوله ويدخل في ذلك أن الإشارة للتزهر لا لوجوبه لكن السخول إنما هو في  
 وجوبه (قوله لما عرفت فيما سبق أن الدليل العقلي الخ) تقدم أن الدليل العقلي لا ينهض في السمع  
 والبصر والكلام ولوازمه العنوية وإنما التفت له الشارع هنا لأن إضرارها في الاستثناء إنما يأتي  
 عند الالتفات للدليل العقلي لا عند الالتفات للدليل السمعي وإن كان أقوى . ووجه ضعف الدليل  
 العقلي أن جعل أصداد هذه الصفات نقائص إنما يسل في حق الحادث وليس كل ما كان نقصا في حق  
 الحادث يكون نقصا في حق القديم (قوله كون أصدادها نقائص) قد تقدم أن الدليل العقلي على  
 اثباتها هو أنه لو لم يتصف بها لانصف بأصدادها لكن الثاني باطل فبطل المقدم . ووجه بطلان الثاني  
 وهو الانصاف بأصدادها أن أصدادها نقائص والنقص عليه تعالى محال إذا علمت هذا فقول الشارع  
 كون أصدادها نقائص الخ دليل للاستثنائية لأن نفس الدليل العقلي المستدل به على ثبوت هذه الصفات  
 له تعالى كما هو ظاهر الشرح وأجاب الأولى عن الشارع بأنه ليس مراده بالدليل العقلي الناطقي بل الدليل  
 اللغوي وهو ماله دخل في الدلالة فتأمل (قوله باجماع العقلاء) فيه إشارة إلى أن الذى يعتمد عليه في نفي  
 النقائص عنه تعالى هو الدليل السمعي (قوله وذلك) أى وبيان ذلك الاستلزام أنه يلزم ثبوت الحاجة  
 (قوله أما الوجود) أى أما وجوب الوجود (قوله إلى هذا الوضع) أى موضع اندراج العقائد  
 تحت معنى الكلمة الشرفة وإنما قيد بهذا النظر وهو قوله بعد أن وصلت إلى هذا الوضع لأن  
 استلزام نفي كل واحد من الصفات الخمسة المذكورة للحادث إنما يعلم بعد معرفتها بما تقدم  
 (قوله الذى يدخل فيه وجوب السمع له والبصر والكلام) أى وكذا وجوب كونه سميعا وبصيرا  
 ومتكلمًا (قوله تزهره تعالى عن الأغراض الخ) تقدم أن هذا داخل في المخالفة للحوادث لكنه  
 أفرد هنا بالأخذ لأجل إيضاحه وزادته بيانًا ثم أن تزهره عن الأغراض عقيدة ثانية عشرة وقوله  
 وكذا يؤخذ منه أيضا أنه لا يجب عليه فعل شيء الخ عقيدة ثالثة عشرة وسيأتى عقيدة رابعة عشرة  
 وهي نفي كون الشيء مؤثرا بقوة أودعها الله فيه لأنه يميز مولانا جل وعز مفتقرا إلى واسطة في إيجاد  
 بعض الأفعال فهذه أربع عشرة عقيدة مأخوذة من استغنائه تعالى عن كل ماسواه وأصداد هذه  
 العقائد أربعة عشر منهاها فالجمله ثمان وعشرون عقيدة كلها مأخوذة من استغنائه عن كل ماسواه  
 (قوله في الأفعال) جميع فعل وهو ابتداء الله للشيء (قوله والأحكام) جمع حكم كالوجوب والنهي والاباحة  
 والحرمه والكراهة مثلا إذا قصدت إخراج الماء من الأرض فغفرتها حتى خرج الماء فالحرف فعل وخروج  
 الماء غرض باعثك عليه والولى سبحانه وتعالى ليس له غرض يحمله على فعل من الأفعال ولا على حكم

من

محتاجا إلى الحدث استدلال على وجوب هذه الصفات الخمس له تعالى وقولنا أو المحل استدلال

على وجوب الجزء الثاني من معنى القيام بالنفس وهو الاستغناء عن المحل وقولنا أو من يدفعه النقائص استدلال على وجوب التزهر  
 عن النقائص الذى يدخل فيه وجوب السمع له والبصر والكلام (ص) ويؤخذ منه تزهره تعالى عن الأغراض في الأفعال والأحكام

ولا يلزم انتقاره إلى ما يحصل غرضه كيف وهو جلّ وعلا التّقيّ عن كل ماسواه (٢١٣) وكذا يؤخذ منه أيضا أنه

لا يجب عليه تعالى فعل شيء من الممكنات ولا تركه إذ لو وجب عليه تعالى شيء منها عقلا أو استحالة عقلا كالنّوابة مثلا لكان جلّ وعزّ مفتقرا إلى ذلك الشيء ليتكامل به إذ لا يجب في حقه جلّ وعزّ إلا ما هو كماله كيف وهو التّقيّ جلّ وعلا عن كل ماسواه (ش) الفرض المنفني عنه تعالى عبارة عن وجود باعث يبعثه تعالى على إيجاد فعل من الأفعال أو على حكم من الأحكام الشرعية من مراعاة مصلحة تعود إليه تعالى أو إلى خلقه ولا يخفى أن كلا الوجهين مستحيل على الله عز وجلّ أما عودها إليه تعالى فلما يلزم عليه من احتياجه تعالى إلى أن يتكامل بمخلوقه وأما إلى خلقه فكذلك أيضا لما يلزم عليه من دفع النقص عنه تعالى بخلق المصلحة لخلقته تعالى عن ذلك ودفع النقص كمال فيلزم أيضا في هذا القسم الثاني احتياجه جلّ وعلا عن ذلك إلى

من الأحكام فليس إيجاب الصلاة أو تحريم الزّنا لترض به وحله على ذلك (قوله) (ولا يلزم) أي والإبان لم يتزهد عن الأغراض بأن كان هناك غرض بعينه على ضل من الأفعال أو على حكم من الأحكام لزم أن يفترق المولى بذلك الفعل أو الحكم المصلح لترضه لأن الفرض وإن يمتد على الفعل وكان سابقا عليه بسبب الملاحظة لأنه متأخر عنه في الوجود لترتب عليه وجوده فتوقله إلى ما يحصل الخ أي إلى فعل أو حكم يحصل غرضه فالتالي وهو لزوم الافتقار بطل فبطل المقدم وهو عدم التّزهد عن الأغراض في الأفعال والأحكام وإذا بطل عدم التّزهد عمدا كرتبت تقيضه وهو التّزهد عمدا كر ، فقوله : كيف وهو جلّ الخ إشارة للاستثنائية وكأنه قال كيف يصح التالي وهو لزوم افتقاره أي لا يصح ذلك لأنه جلّ وعزّ التّقيّ عن كل ماسواه فظهر لك معانته أن الفعل والحكم والترض متغايرة وأن الأولين يحصلان الثالث (قوله) وكذا يؤخذ منه الخ) قيل لقدّمه للصف على قوله ويؤخذ منه تزهد عن الأغراض كان أي لا أنه إذا لم يجب عليه فعل لزم أن لا يكون له غرض قاله يس (قوله) إذ لو وجب عليه تعالى شيء منها عقلا أو استحالة عقلا يعني لو وجب عليه فعل شيء منها أو وجب عليه تركه وقوله عقلا أي وأما شرعا فيجب ككتاب الطّاع فانه واجب من حيث انه وعده وقوله لكان مفتقرا إلى ذلك الشيء أي فعلا أو تركا لأنه لو وجب عليه التّرك لكان كلاله فيفتقر إليه . والحاصل أن شأن الواجب على الشخص أن يتكامل به سواء كان فعلا أو تركا ففعل الصلاة واجب على الشخص وكذا تركه لئلا فاذل فعل ذلك الواجب صار متكاملا بهذا الواجب فيكون مفتقرا إليه فكذلك المولى لو وجب عليه فعل شيء أو تركه لكان المولى متكاملا بذلك الواجب فيكون مفتقرا إليه لكن التالي باطل فكذلك المقدم فعلت عمدا كرنا أن قول الصف وكذا يؤخذ منه أنه لا يجب عليه تعالى فعل شيء الخ ليس فيه مصلحة متغايرة للفعل كافي القسم الأول إذا علمت ذلك نعم باقي كلام الشارح حيث بين الفرض الباعث على وجوب فعل أو حكم بالمصلحة العائدة عليه تعالى أو على خلقه مع أنه إذا كان هناك مصلحة عائدة على خلقه لم تكن المصلحة مغايرة للفعل . والحاصل أنه في القسم الثاني ليس فيه مصلحة مغايرة للفعل بل المصلحة التي تعود لخلقته نفس فعله وصدر عبارة الشارح فيد أن المصلحة والفعل متغايران في القسم الثاني أيضا فالأولى له حذف قوله أو إلى خلقته لأنه من قبيل القسم الثاني (قوله) (إذ لا يجب) بيان لللازمة في الشرطية (قوله) كيف وهو التّقيّ الخ) إشارة للاستثنائية أي كيف يفترق لذلك الشيء ليتكامل به أي لا يصح ذلك أي إن التالي باطل لأنه جلّ وعزّ التّقيّ عن كل ماسواه (قوله من مراعاة مصلحة) بيان للباعث الذي يبعث على إيجاد فعل أو حكم (قوله) أما عودها إليه أي أمارجه الاستحالة في عودها إليه (قوله) فلما لزم أن يتكامل بمخلوقه أي لزم نفسه واحتياجه ليتكامل بمخلوقه وهو الفعل المصلح لترضه وكان الأولى أن يقول بمخلوقه أو حكمه فيتكامل بمخلوقه وهو الفعل إذا كان له غرض في فعل ويتكامل بحكمه إذا كان له غرض في حكم (قوله) وأما إلى خلقته أي وأما عودها إلى خلقته (قوله فكذلك) أي فهو مثل عود المصلحة إليه من لزوم احتياجه تعالى إلى أن يتكامل بمخلوقه فوجه الشبه بين هذا وذلك هو الاحتياج إلى تكمله تعالى بالمخلوق فيهما (قوله) لما يلزم الخ) أي ولما احتاج لتكمله بمخلوقه إذا كانت المصلحة عائدة على المخلوق لما يلزم على عود المصلحة لمخلوقه من دفع الخ (قوله) بخلق المصلحة أي كالنّوابة الخ قد مثل ذلك في الشاهد وقد مثل اللّ على الخ برجله أولاد لا يقدر على الخدمة فيحرق ويترك لهم فلا ترك الحرث لاحتنة العرة بذلك فالنّعمة عادت على أولاد والعرّة دفعت عنه وعدم العرة كلاله فكذلك المولى لو وجب عليه فعل شيء كالنّوابة لكان تركه معرفة في حقه ونقصا وإذا فعله عادت للنّعمة على عباده وأدفع النقص عنه وعدم النقص كالهضار محتاجا لذلك الفعل لأجل كاله وزال النقص عنه (قوله القسم الثاني) أي وهو يعود المصلحة

علاوق وهي المصلحة التي توجد لخلقته تعالى كالنّوابة ونحوه ليتكامل بها ويتعالى عن ذلك كله من وجبه التّقيّ المطلق تبارك وتعالى

من مصالح الخلق  
فبفض فضله ولاحق  
لأحد عليه تعالى  
فأشرنا في أصل العقيدة  
إلى القسم الأول بقولنا  
ويؤخذ منه نزاهة  
تعالى عن الأغراض  
إلى قولنا عن كل مساواة  
وأشرنا إلى القسم الثاني  
بقولنا وكذا يؤخذ منه  
أيضا أنه لا يجب عليه  
تعالى فعل شيء من  
الممكنات ولا تركه  
إلى آخره .

(ص) وأما افتقار كل  
مساواة إليه جل وعز  
فهو يوجب له تعالى  
الحياة وعموم القدرة  
والإرادة والعلم إذ لو  
اتخى شيء من هذه لما  
أمكن أن يوجد شيء  
من الحوادث فلا يفترق  
إليه شيء كيف وهو  
الذي يفترق إليه كل  
مساواة .

(ش) وهذا شروع منه  
في ذكر ما يندرج تحت  
المعنى الثاني الذي  
نضمنه معنى الاكوهية  
ولا خفاء أن وجوب  
الافتقار إليه تعالى  
يستلزم قدرته تعالى  
على إيجاد الشيء المفترق  
فيه إليه وذلك يستلزم  
وجوب اتصافه بالقدرة  
والإرادة والعلم العامة

لخلقه (قوله فقد استبان) أي تبين بما ذكرناه (قوله وإعماحي) أي مجموع أفضاله وأحكامه لآل واحد  
لأن الأحكام لا يتلحق بها الاختيار قاله يس وهو مبني على أن الأحكام تدعية فتأمل (قوله وما راي الخ)  
أي ظالمو أوجب الصلاة مثلا على عباده ولم يراع حصول الرجل لهم في الجنة وخلق عباده ولم يراع أنهم  
يعبدونه . والحاصل أن الترضيب الباعث على الفصل أو الحكم مني وأما الحكمة المترتبة على الفصل فوجودة  
ولم يراعها المولى وإن كان عالما بها قبل وجود الفصل فقلوه وما راي أي ولم يراع التولي شيئا من الصالح التي  
تصل للخلق بمحض فضله لأنه لو راعها لكان فضله لترض وقد علمت أن الترض مني (قوله إلى القسم  
الأول) أي وهو مراعاة المصلحة العائدة عليه (قوله وأشرنا إلى القسم الثاني) وهو مراعاة المصلحة  
العائدة على خلقه (قوله فهو يوجب له الحياة) أي فهو مقتضى ومستلزم لوجوب الحياة ولوجوب القدرة  
العامة والإرادة العامة والعلم العام وكذا يستلزم معنوياتها وهي كونه حيا وقادرا ومريدا وعالما فهذه  
ثمان عقائد يستلزمها عموم الافتقار إليه تعالى ويستلزم استحالة أضدادها وهي ثمانية أيضا فالجملة  
ست عشرة عقيدة وسياق ثلاث عقائد وجوب الوحدة وحدث العالم بأسره وعدم تأثير شيء من  
الكائنات بذاته وأضدادها ثلاثة مثلها فجملة ما استلزمه عموم الافتقار من العقائد اثنتان وعشرون  
عقيدة وقد قسمت أن استلزمه عن كل مساواة يستلزم ثمانية وعشرين عقيدة فجملة ما ضمنه معنى  
الكلمة الشريفة من العقائد خمسون عقيدة قاله شيخنا المولى وقسم الحياة هنا على الثلاثة بعدها نظرا  
لكون الحياة شرطا في الانصاف بالثلاثة بعدها والشرط مقم على للشرط طبعا فقدم في الوضع لأجل  
أن يوافق الوضع الطبع وفيما تقدم قدم الصفات الثلاثة على الحياة نظرا لمزيد تعلقها (قوله وعموم القدرة)  
أشار إلى أن لازم عموم الافتقار وجوب عموم التعلق لهذه الثلاثة إذ لو لم يمتنع التعلق لم يفترق إليه جميع مساواة  
على العموم (قوله إذ لو اتقى شيء من هذه لما أمكن أن يوجد شيء من الحوادث) أي لأن انتفاء  
هذه يوجب انتفاء التأثير وانتفاء التأثير يوجب انتفاء الأثر وهو الحوادث لبطان الفعل على سبيل  
التعليل . والحاصل أنه لو انتفى الحياة لانتفى القدرة والإرادة والعلم وإذا انتفى الأربعة فلا يوجد شيء  
من الحوادث فلا يفترق إليه شيء ولو انتفى القدرة فقط كان عاجزا فلا يتأتى فعل شيء من الحوادث فلا يفترق  
إليه شيء ولو انتفى الإرادة لانتفى القدرة لأن القدرة تابعة للإرادة في التعلق وإذا انتفى القدرة كان  
عاجزا فلا يوجد شيء من الحوادث فلا يفترق إليه شيء ولو اتقى العلم لانتفى الإرادة لاشتهائها تابعة له في التعلق  
فتنتفى القدرة فيلزم العجز فلا يفترق إليه شيء والتالي باطل لأنه يجب افتقار كل مساواة إليه (قوله لما أمكن  
أن يوجد شيء إلى آخره) قد يقال نفى ماسبق صادق بنفها من أصلها وصادق بثبوت الصفات للتقدمة  
خاصة التعلق ببعض الأشياء بأن توجد قدرة وإرادة وعلم غير عام التعلق وما ذكره من الواجبات بما يترتب  
على الأول لا على الثاني لأنه يمكن وجود بعض الحوادث التي تعلق به العلم والقدرة والإرادة غير العامة  
فيفترق إليه ذلك البعض الذي وجد بهذه الصفات . وأجيب بأن ثبوت أوصاف خاصة التعلق باطل لأنه  
ترجيح بالمرجح لأن علة التعلق الأمكان وهو موجود في الجميع (قوله فلا يفترق إليه شيء) مفرع على  
عدم الأمكان ومرتب عليه (قوله للمنتقر) بكسر القاف أي ذلك الشيء وقوله فيه أي في الإيجاد وقوله  
إليه أي إلى الله تعالى (قوله وذلك) أي استلزام القدرة يستلزم اتصاف الخ . فحاصله أن الافتقار  
يستلزم القدرة واستلزام القدرة يستلزم اتصافه بالقدرة والإرادة والعلم والحياة . وكان الأحسن أن  
يقول إن الافتقار العام يستلزم قدرة عامة التعلق والقدرة العامة التعلق تستلزم إرادة عامة التعلق  
والإرادة العامة التعلق تستلزم علما عام التعلق والثلاثة تستلزم الحياة وأما ما ضمنه التلرخ من جعل  
الاستلزام الحياة خصوص القدرة فهو غير مناسب كما هو ظاهر (قوله ويستلزم أيضا وجوب

انصافه تعالى بالحياة) الأولى حذف هذا لأنه ينفي عنه ما قبله (قوله وبوجهه أيضا الوجدانية) أى يستلزم أيضا وجوب الوجدانية له تعالى . إن قلت إن وجوب الوجدانية له تعالى يؤخذ من كلمة التوحيد بالمطابقة فلاحاجة لمخوله تحتها بالاستلزام لنصف دلالة الاستلزام بالنسبة للمطابقة . وأجيب بأن الحق كذلك استيفاء جميع العقائد من معنى الكلمة المشرفة بالالتزام وإن كان بعضها مدلولاً عليه بها مطابقة وبأن للأخذ من الكلمة للمشرفة بدلالة المطابقة نفي غير مع احتمال أن يكون واجباً وأن يكون جزئاً أو للأخذ من عموم الاقتدار إليه كون الواحدانية له واجبة وقرئ بين أخذ الوجدانية باطلاق وبين أخذها مقيدة بالوجوب ثم إن ظاهر المصنف دخول الوجدانية بأقسامها وهى وحدة الذات اتصالاً وانفصالاً ووحدة الصفات اتصالاً وانفصالاً ووحدة الأفعال لكن ياتيه للاندراج إنما يظهر فى وحدانية الذات انفصالاً فدل عليه لا ينتج دعواه لأن قوله لو كان معه ثان فى الألوهية لما انتفى إليه شئ لا يقتضى إلا نفي الحكم للفصل فى الذات ثم فى معنى أن يكون لقدرة العبد تأثير وفى معنى نفي التعدد فى القدرة والارادة وإلا لزم العجز فيها وأما نفي التركيب فى ذاته فأنما يؤخذ من وجوب المخالفة للحوادث التى استلزمها المعنى الأول أعنى الاستغناء عن كل مسواه (قوله إذ لو كان معه ثان فى الألوهية لما انتفى إليه شئ) هذه شرطية لقياس استثنائى وقوله لزوم عجزها حينئذيان للضرورة فيها وقوله كيف أى كيف لا يقتصر إليه شئ هذه إشارة للاستثنائية أى لكن التالى وهو عدم افتقار شئ إليه باطل لما تقدم من افتقار كل مسواه إليه فقوله وهو الذى دليل للاستثنائية وإذ باطل التالى بطل المقدم وهو وجود ثان فى الألوهية وثبت نفيه وهو أن الله إله واحد فقد ظهر لك أن كلام المصنف ليس فيه الإقياس واحداً استثنائى وأما فى الشرح فقد ذكر قرياسين أشار للتالى بقوله وجوده ثان يستلزم عجزه . وتقرىها أن تقول لو كان معه تعالى ثان فى الألوهية لزم عجزه لكن التالى باطل لأنه لو لزم عجزه لزم عدم الاقتدار إليه لكن عدم الاقتدار إليه باطل فبطل العجز فبطل وجوده ثان وأنت خير بأن ماسلكه للمصنف أسهل ماسلكه الشارح (قوله ويؤخذ منه حدوث العالم بأسره) للراد بالعالم ماسوى الله من الوجودات فالموجودات ليست من العالم والوجودات هى الجواهر والأعراض فالأمور الاعتبارية ليست من العالم لأنها غير موجودة خارج الأعيان بحيث يمكن رؤيتها بالبصر وتفسير العالم بماسوى الله من الوجودات بناء على القول بنفى الأحوال وأما على القول بنبوتها فهو ماسوى الله من الأمور الثابتة سواء كانت ثابتة فى خارج الأعيان أو فى نفسها فقط فيدخل فيه الأحوال ثم إن حدوث العالم بأسره قال السكتانى ليس من العقائد بل من أدلتها التى تنبئ عليها ولذلك لم يعبه منها سابقاً وإنما ذكره فى دليل الوجود وإذا علمت أنه ليس من العقائد فقول المصنف ويؤخذ منه حدوث العالم هذا تبع منه زيادة على ما أقامه من أخذ العقائد من معنى الكلمة المشرفة وقد يقال إن اعتقاد حدوث العالم واجب لأن اعتقاد قبحه كفر نعم ليس ذلك من العقائد الواجبة فى حقه تعالى فتأمل (قوله بأسره) أى بجملة خلافاً للفلاسفة القائلين بقدم بعضه كالقول والأفلاك والناصر والأتواع وحدث بعضه كالشخص المولود من العناصر والأسر فى الأصل الجبل الذى يربط به الأسير أطلق هنا وأريد به شمول الحدث لكل أفراد العالم وذلك لأنه يلزم من ذهاب الأسير بالأسر أى الجبل المربوط به ذهابه بأكمله (قوله اذ لو كان شئ منه قديماً لكن ذلك الشئ مستغنياً عنه تعالى) هذه شرطية لقياس استثنائى وقوله كيف الخ إشارة للاستثنائية أى كيف يصح أن يكون شئ مستغنياً عنه تعالى أى لا يصح ذلك أى إن التالى وهو استغناء شئ من العالم عنه تعالى باطل لأنه تعالى يجب أن يشترط إليه كل مسواه وإذ باطل التالى وهو استغناء شئ من العالم عنه تعالى بطل المقدم وهو كون شئ من العالم قديماً وثبت نفيه وهو أنه حادث وهو المطلوب وصح المدعى وهو

انصافه تعالى بالحياة  
لوجوب توقف وجود  
تلك الصفات على صفه  
الحياة

(ص) وبوجه له  
أيضا الوجدانية إذ لو  
كان معه ثان فى  
الألوهية لما انتفى إليه  
شئ لزم عجزها  
حينئذ كيف وهو  
الذى يقتضى إليه كل  
مسواه تعالى

(ش) قد تقدم لك  
فى برهان الوجدانية  
أن وجود إله ثان له  
يستلزم عجزها مما اتفقا  
أو اختلفاً والعاجز  
لا يوجد شيئاً فلا يفترق  
إليه شئ

(ص) ويؤخذ منه  
أيضا حدوث العالم  
بأسره إذ لو كان شئ  
منه قديماً لكان ذلك  
الشئ مستغنياً عنه  
تعالى كيف

وهو جل وعز الذي يجب (٢١٦) أن يقتصر إليه كل مساواة (شي) قد عرفت بالبرهان قياسي أن ثابت قدمه

أن الانتقار العام إليه تعالى يستلزم حدوث العالم وقد علمت من هذا التقرير أن اللصف أشار لقياس واحد (قوله وهو جل وعز الذي يجب الخ) بإعازاد هنا يجب دون سائر اللواضع لوجود الخلاف هنا فبد بذلك على الخالف (قوله قد عرفت بالبرهان قياسي) أي المذكور قياسي ومراده بذلك البرهان للذكور قياسي برهان البقاء (قوله أن ثابت قدمه استحالة عدمه) أي فالقدم مستلزم للبقاء وذلك لأن ثابت قدمه لو لم يكن العلم لكان ممكنا ولو كان ممكنا كان وجوده غير ممكن وذلك معنى الحدوث لكن الحدوث في حق القديم محال فامكانه محال كذلك فلو حق القدم لم يحال فينتج أن القديم لا يلحقه عدم وهو أيضا لا يسبقه إذ لو سبقه عدم لكان حادثا وما كان قديما (قوله فلو كان شيء من العالم الخ) قد أشار لقياسين . وتقريرهما لو كان شيء من العالم قديما لكان واجب الوجود لكن التالي باطل لأنه لو كان شيء من العالم واجب الوجود لكان غير متفكر إلى غرض لكن التالي باطل لأن كل مساواة متفكر إليه غاية الانتقار وتقدم أن للصف قد ذكر قياسا واحدا وماسلكه الصف في المتن أقرب (قوله ويؤخذ منه) أي من انتقار كل مساواة إليه وقوله أيضا أي كما يؤخذ من استثناءه تعالى عن كل مساواة (قوله من الكائنات) جمع كائنة وهي ذوات الموجودات والراد بها ما لا يعقل من الأسباب العادية فالتار مثلا لا تؤثر في الاحراق والإلا كان الاحراق مستغنيا عنه تعالى وكذلك السكين لا تؤثر في القطع بذاتها وإلا كان ذلك القطع مستغنيا عنه تعالى لأن الأثر إنما يقتصر لمؤثره وهو غير الله وهكذا (قوله والإلزام الخ) أي وإلا يكن ذلك أي عدم تأثير شيء من الكائنات بأن لها تأثير في شيء كتأثير النار في الاحراق والسكين في القطع وقوله لزم أن يستغني ذلك الأثر أي الذي هو الاحراق والقطع مثلا وقوله والإلزام الخ إشارة لقياس استثنائي تقريره لو كان شيء من الكائنات تأثير في أثر ما لزم استغناء ذلك الأثر عن مولانا جل وعز لكن التالي وهو استغناء أثر من الآثار عن مولانا جل وعلا باطل فبطل التقدم وهو أن يكون شيء من الكائنات تأثير في أثر وثبت تقيضه وهو أنه لا تأثير لشيء من الكائنات في أثره قوله كيف إشارة للاستثنائية أي كيف يستغني ذلك الأثر عن مولانا أي لا يصبح ذلك وقوله وهو الذي الخ دليل للاستثنائية (قوله عموما وعلى كل حال) حالان بمساواة أي حالة كون مساواة عاما أو ذا عموم وأراد بقوله عموما أي في القات وعلى كل حال في الصفات فكانه قال وهو الذي يقتصر إليه كل مساواة من القوت والصفات أو عموما فيما كان سببا عاديا لوجود غيره كالطعام والنار وعلى كل حال فيما ليس كذلك كالسموات والأرضين أو الراد في الوجود والعدم أو ابتداء وانتهاء (قوله هذا) أي أخذ عدم تأثير شيء من الكائنات في أثر ما من افتقار كل مساواة إليه إن قدرت أن شيئا الخ أما إن لاحظت أن تأثيرها بقوة كان مأخوذا من الطرف الأول وهو الاستغناء عن كل مساواة (قوله لأنه صريح في ذلك مولانا متفكر الخ) أي فالأخذ على هذا من استغناء عن كل مساواة لا من افتقار كل مساواة إليه . والحاصل أن الفرق ثلاثة فرقة أهل السنة القائلة بالمؤثر هو الله عند وجود الأسباب لأن التأثير بها بذاتها ولا بقوة أودعت فيها وفرقة كفار وهم القائلون بتأثير الأسباب بذاتها وهؤلاء يؤخذ الرد عليهم من الطرف الثاني وهو افتقار كل مساواة إليه وفرقة مؤمنة على للتعبد وهي القائلة بأن الأسباب العادية تؤثر بقوة أودعت فيها ويؤخذ الرد عليهم من الطرف الأول وهو استغناؤه عن كل مساواة ومن الفرقة القائلة بتأثير بقوة من يقول إن العبد يؤثر في أمثاله الاختيارية بواسطة القدرة التي خلقها للولي فيه ، فالمرتلة وهم القدرية عصاة على التعبد فتقول التشارح وبهذا يبطل مذهب القدرية : أي المعتزلة الأولى أن يأخذ من الاستغناء لا من

استحالة عدمه فلو كان شيء من العالم قديما لكان ذلك الشيء واجب الوجود لا يقبل عدمه أصلا سابقا ولا لاحقا وإذا كان لا يقبل العلم لم يقتصر إلى غرض كيف وكل مساواة تعالى متفكر إليه غاية الانتقار ابتداء ودواما فوجب إذن الحدوث لكل مساواة جل وعلا (ص) ويؤخذ منه أيضا أن لا تأثير لشيء من الكائنات في أثر ما والإلزام أن يستغني ذلك الأثر عن مولانا جل وعز كيف وهو الذي يقتصر إليه كل مساواة عموما وعلى كل حال هذا إن قدرت أن شيئا من الكائنات يؤثر بطبعه وأما إن قدرته مؤثرا بقوة جعلها الله تعالى فيه كما يزعمه كثير من الجهلة فذلك محال أيضا لأنه صريح في ذلك مولانا جل وعز متفكر في إيجاد بعض الأمثال التي واسطة وذلك باطل لما عرفت قبل من وجوب استغناؤه جل

الانتقار

وعز عن كل مساواة (شي) لاشك أنه لو خرج عن

قدرته تعالى ممكن ما لم يكن ذلك للممكن متفكر إليه تعالى بل إنما يقتصر أن أوجده كيف وكل مساواة متفكر إليه غاية الانتقار

وهذا يبطل مذهب القدرية القائلين بتأثير القدرة الحادثة في الأفعال مباشرة أو توفاً ويبطل مذهب الفلاسفة القائلين بتأثير الأفلاك ويبطل مذهب الطبائعين القائلين بتأثير الطبايع والأمنجة ونحوها ككون الطعام يتبع والماء يروى وينبت ويظهر وينظف والتار تحرق والتوب يستر العورة ويقطع الحر والبرد ونحو ذلك مما لا ينحصر وهم في اعتقادهم التأثير لتلك الأمور يختلفون فمنهم من يعتقد أن تلك الأمور تؤثر في تلك الأشياء التي تقارنها (٢١٧) بطبعها وحقيقتها . قال ابن

دهاق ولا خلاف في كفر من يعتقد هذا ومنهم من يعتقد أن تلك الأمور لا تؤثر بطبعها بل بقوة أو دعماً لله تعالى فيها ولو زرعها منها لم تؤثر قال ابن دهاق وقد نبع الفيلسوف على هذا الاعتقاد كثير من عامة المؤمنين ولأخلاف في بدعة من اعتقد هذا وقد اختلف في كفره والمؤمن المحقق الإيمان من لم يند لها تأثيراً البتة لا بطبعها ولا بقوة وضعت فيها وإنما يعتقد أن مولانا جلّ وعلا قد أجرى العادة بمحض اختياره أن يخلق تلك الأشياء عندها لا بها ولا فيها فهذا بفضل الله تعالى ينجم من أهوال الآخرة وأكثر ما افتر به للتبذعة العوائد التي أجراها جلّ وعلا وظواهر من الكتاب

الافتقار كما علمت ( قوله وهذا ) أي افتقار كل مسأوه إليه غاية الافتقار يبطل الخ فكان الأولى أخذ بطلان مذهبهم من استغنائهم تعالى عن كل مسأوه لأنه من باب التأثير بالقوة كما علمت ( قوله بتأثير الأفلاك ) أي بتأثير عقول الأفلاك أو أنه أراد بالأفلاك الأمور الفلكية التي لها تعلق بالأفلاك فيشمل العقول والكواكب لا يسميهم يقولون إن الشمس تؤثر بذاتها في اصفرار البطيخ والتمر يؤثر في حلاوته والشمس تؤثر في حلاوة الفاكهة ( قوله والعلم ) أي وتأثير العلم كتأثير حركة اليد في حركة المفتاح وفي حركة الحاتم وعطف العلم على مآله عطف عام لأن تأثير الفلكيات من باب التأثير بالعلم كما تقدم ( قوله والأمنجة ) عطف تفسيري . واعلم أن تأثير الطبيعة يتوقف على وجود شروط وانتفاء موانع وأما التأثير بالعلم عند القائل به لا يتوقف على ذلك ( قوله ونحوها ) الأولى حذفه لأنه لم يبق شيء ( قوله وهم في اعتقادهم الخ ) أي والطبايعيون يخشون في اعتقادهم التأثير لتلك الأشياء هذا ظاهره وفيه نظر لأن فيه تقسيم الشيء إلى نفسه وإلى غيره لأن من الطبائعيين من يعتقد التأثير بالطبع والحقيقة فقط فعمل الأولى ترجيع التسمير للعتلاء من حيث لم لا يبعد من تقدم ( قوله وحقيقتها ) عطف مرادف ( قوله الفيلسوف ) هو كافر لا بهذا الاعتبار فلا يلزم عليه كفر عامة المؤمنين ( قوله العوائد الخ ) أي كبرى العادة أن النار إذا وضعت على الحطب أحرقت وإذا بمدت عنه لم تحرق فهذه العادة تدل على أن النار مؤثرة ( قوله وظواهر من الكتاب والسنة ) عطف على العوائد وقوله لم يحيطوا بجلها صفة لظواهر . وحاصله أن المعتزلة اغتروا بظواهر من الكتاب والسنة كقوله من عمل صالحاً ومن يعمل سوءاً أسند العمل للعبد فيدل على أنه الخالق لفعل نفسه ولذلك ترتب الحد عليه فما ترتب القتل على القاتل إلا لكونه خالقاً لفعل نفسه لأنه لو كان المولى خالقاً لفعله لما ترتب عليه الحد بالقتل أو بغيره كذا قال المعتزلة ورد عليهم أهل السنة بأن إسناد الفعل للعبد وترتب الحد عليه من جهة كسبه والمولى يفعل ما يشاء ولا يستل عما يفعل ( قوله ولا الاقتداء به ) أي ولا يصاح الاقتداء به فهو عطف على تقليده ( قوله من عوائد وغيرها ) بيان لما يصلح تقليده والمراد بغير العوائد بعض الظواهر من الكتاب والسنة كآمر ( قوله وتركوا الأنظار الزكية ) أي كدولك لو كانت النار مثلاً تؤثر بقوة لكان للمولى مقتدر في إيجاد الأحرار لتلك القوة لكن التالى باطل فكذا القديم ( قوله ولهذا ) أي لأجل كون التمسك بالعادة والظواهر اغتراراً ( قوله أصول الكفر ) أي الأسباب المحصلة له ( قوله الإيجاب الآتي ) هو إسناد الكائنات إليه تعالى على سبيل التعليل والطبع من غير اختيار ( قوله والتحسين العقلي ) هو كون أفعاله تعالى موقوفة على الأغراض وهي جلب المصالح ودرء المفاسد ( قوله والتقليد الرديء ) ومتابعة التبريل لجل الجلبة والتعصب من غير طلب للحق ( قوله والربط العادى ) هو ثبوت التلازم بين أمر وأمر وجوداً وعدمه بواسطة التكرار ( قوله والجهل المركب ) بأن يجهل الحق ويجهل جهله به ( قوله بأساليب العرب ) جمع أسلوب بمعنى طريقة من إسنادهم الفعل لمن قام به لخالقه فيقولون مات زيد فقد أسندوا الموت

والسنة لم يحيطوا بجلها . والحاصل أن عمدتهم العظمى التقليد لما يصلح تقليده ولا الاقتداء به من عوائد وغيرها وتركوا الأنظار الزكية العقلية المستضيئة بأبواب الكتاب والسنة ولهذا قيل إن أصول الكفر ستة الإيجاب الآتي والتحسين العقلي والتقليد الرديء . والربط العادى والجهل المركب والتمسك في أصول العقائد بمجرد ظواهر الكتاب والسنة من غير عرضها على البراهين العقلية والقواعد الشرعية للجهل بأدلة العقول وعدم الارتباط بأساليب العرب ( ٢٨ - دسوقي )

وما تقرر في الحرية والبيان من ضوابط وأصول فلا يجاب الداعي هو أصل كغير الملائكة حيث جعلوا الذات العلية قاعةً يفتضى الإيجاب الداعي أي هي علة للممكن المستند إليهم من غير اختيار فقالوا لأجل ذلك بنى القدرة والارادة وسائر الصفات تعالى الله عن قولهم هاتوا كبراً وقالوا لأجل ذلك قدم العالم وأثروا البرهان القطعي الدال على حدوثه ولا خفاء أنك إذا حققت بمسبق من وجوب الحدوث للعالم وجوب القدم والبقاء لمولانا جل وعز عرفت قطعاً أن صدور العالم عنه تعالى إنما هو بمحض الاختيار لا بالإيجاب والتعليل وإلا كان العالم (٢١٨) قديماً أو فاعله حادثاً لوجوب مقارنة العلول لعلته وكلا الأمرين مستحيل قطعاً

زيد لقيامه به لا لكونه خالقاً له فكذلك إسناد الفعل للعبد في الكتاب أو السنة إنما هو لكونه خالقاً له (١) (قوله وما تقرر) عطف على أساليب أي وعدم الارتباط بما تقرر (قوله وأصول) عطف مرادف وهي القواعد المقررة في البيان كقولهم الحقيقة إسناد الشيء لمن قام به ولم يقولوا إسناده لخالقه (قوله يقدم العالم) أي على تفصيل عندهم وهو أن العقول والأفلاك وأنواعاً غيرها قديمة وأما أشخاص ذلك النبر فحديثة عندهم (قوله بالإيجاب والتعليل) عطف مرادف (قوله البراهمة) نسبة لبرهام صنم كان في اليمن يعبدونه (قوله حتى تفوا النبوات) فقالوا إن المولى لم يرسل رسولا لأن العقل ينفى عنه فما حسنه العقل أي فما أدرك حسنه فهو حسن وما قبله فهو قبيح فالرسالة مستحيلة لأنها عيب وعلى كلامهم فالتقارن وغيره من الكتب السماوية ليست من عند الله (قوله حتى أو جبوأ على الله تعالى مراعاة الصلاح والأصلح لخالقه وعلموا أفعاله وأحكامه بالأغراض وجعلوا العقل يتوصل وحده دون شرع إلى أحكام الله تعالى الشرعية إلى غير ذلك من الضلالات والتقليد الرديء هو أصل كفر البراهمة حتى قالوا إنا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم مقتدون ولهذا قال المحققون لا يمكن التقليد في عقائد الإيمان . قال بعض المشايخ لا فرق بين مقصد يتقاد وبهيمة تقاد والربط العادي هو أصل كفر الطباعيين ومن تبعهم

زيد لقيامه به لا لكونه خالقاً له فكذلك إسناد الفعل للعبد في الكتاب أو السنة إنما هو لكونه خالقاً له (١) (قوله وما تقرر) عطف على أساليب أي وعدم الارتباط بما تقرر (قوله وأصول) عطف مرادف وهي القواعد المقررة في البيان كقولهم الحقيقة إسناد الشيء لمن قام به ولم يقولوا إسناده لخالقه (قوله يقدم العالم) أي على تفصيل عندهم وهو أن العقول والأفلاك وأنواعاً غيرها قديمة وأما أشخاص ذلك النبر فحديثة عندهم (قوله بالإيجاب والتعليل) عطف مرادف (قوله البراهمة) نسبة لبرهام صنم كان في اليمن يعبدونه (قوله حتى تفوا النبوات) فقالوا إن المولى لم يرسل رسولا لأن العقل ينفى عنه فما حسنه العقل أي فما أدرك حسنه فهو حسن وما قبله فهو قبيح فالرسالة مستحيلة لأنها عيب وعلى كلامهم فالتقارن وغيره من الكتب السماوية ليست من عند الله (قوله حتى أو جبوأ على الله تعالى مراعاة الصلاح والأصلح لخالقه وعلموا أفعاله وأحكامه بالأغراض وجعلوا العقل يتوصل وحده دون شرع إلى أحكام الله تعالى الشرعية إلى غير ذلك من الضلالات والتقليد الرديء هو أصل كفر البراهمة حتى قالوا إنا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم مقتدون ولهذا قال المحققون لا يمكن التقليد في عقائد الإيمان . قال بعض المشايخ لا فرق بين مقصد يتقاد وبهيمة تقاد والربط العادي هو أصل كفر الطباعيين ومن تبعهم

من جهة المؤمنين فرأوا ارتباط الشيع بالأكل والري بالماء وستر العورة بالتوب والوضوء (قوله) من جهة المؤمنين فرأوا ارتباط الشيع بالأكل والري بالماء وستر العورة بالتوب والوضوء بالشمس ونحو ذلك مما لا ينحصر ففهموا من جهلهم أن تلك الأشياء هي المؤثرة فيما ارتبط وجوده معها إما بطبعها أو بقوة وضعها الله فيها . وأهل السنة رضى الله تعالى عنهم توارثوا عن الله تعالى بصائرهم لم يقتنوا بشيء من الأكوان وكوشعوا بالحقائق على ماى عليه في نفس الأمر وهذه هي المكاشفة (قوله وماى عليه في نفس الأمر وهذا) كالكشف لبعض الأولياء أن فلانا أو القوم الفلانيين يحصل لهم كذا في شهر كذا وفي يوم كذا (١) قول الحمصي إنما هو لكونه خالقاً له ، لعل الصواب إنما هو لكسب العبد لا لكونه خالقاً له .



وأما الجهل المركب فهو ما يتلوه كثير من قديم يعتقدون الشيء على خلاف ما هو عليه وذلك جهل ثم يجهلون أنهم جاهلون وذلك جهل آخر ولذلك سمي جهلا مركبا كاعتقاد الفلاسفة التأثير للأفلاك واعتقادهم قديمها وهذه (٢١٩) جهلة عظيمة ثم هم جاهلون

بهذا الجهل منهم ويحسبون أنهم على شيء إلا أنهم هم الكاذبون والتسك في أسوأ العقائد بمجرد غوامس الكتاب والسنة من غير بصيرة في العقل هو أصل ضلالة المشوية فقالوا بالتشبيه والتجسيم أصلها اعتقاد التشبه والجسمية والرداء فرقة الله جسم بالأجسام ولا شك في كفر هؤلاء ، وقالت الفرقة الأخرى إنه جسم لا بالأجسام وفي كفر هؤلاء خلاف ، والراجح عدم كفرهم والاعتقاد للنسج الصحيح اعتقاد أن الله تعالى ليس بجسم أصلا ولا يعلم ذاته سبحانه إلا هو . وإعزم أن التجسيم لازم للتشبيه فنعطيه عليه من عطف اللازم على المألوم (قوله والجهة) أي إسمه قالوا إن الله تعالى في جهة ثم اختلفت الجهمية القائلون إنه في جهة ، فقال بعضهم إنه في جهة السماء وهؤلاء في كفرهم قولان ، وقال بعضهم إنه في جهة غير جهة العلو وهؤلاء كفار اتفاقا (قوله محكمات) أي لا اشتباه في معناها (قوله وأخر مشابهات) أي في معناها اشتباه والتباس بحسب الظاهر منها (قوله فيجبون ما تشابه منه) أي يعتقدون ظواهره ويمسكون به (قوله ابتداء الفتنة) أي طلبا لها (قوله وابتداء تأويله) أي وطلبا لتأويله لأجل نفي تحيز المؤول (قوله تضمن قول لإله إلا الله) أي استلزام معنى قول لإله إلا الله أو أراد بالتضمن معناه القوي وهو إلهام الكلمة معنى لا النطق (قوله بالاستقراء) تصور للاتباع أي المصور ذلك التبع بالاستقراء لكن أنتخير بأن التبع أوضح من الاستقراء فكان للناسب أن يقول واستقراء كلامه بالتبع يشهد له (قوله وليس الخبر) أي ليس الخبر بقوله فقد بان الخ (قوله كالعبان) بكسر العين : أي كالعابنة الحاصلة بتبع كلامه سابقا في قوله أما استغناؤه عن كل مساو فوجب له كذا وأما افتقار مساو إليه فيوجب له كذا (قوله بسائر الأنبياء) أي بياقيمهم للرداء بالإيمان بالأنبياء الإيمان بوجودهم وللعتماد أنه لا يعلم عددهم إلا الله وحده فكل من ذكر منهم باسمه العلم في القرآن وجب الإيمان به تفصيلا وغيره يجب الإيمان بهم إجمالا (قوله وللانكسار) هم أجسام نورانية أي مخلوقة من النور لا يأكلون ولا يشربون دأبهم الطاعات ومسكنهم السموات (قوله والكتب السماوية) أي المنسوبة للسماء لأنها جاءت من جهتها أو المنسوبة للسمو وهو العلو والأول أظهر (قوله واليوم الآخر) مبدؤه من النسخة الثانية وهي نسخة البعث باتفاق واختلف في آخره فقبل لا آخره فلهذا اليوم الآخر من النسخة الثانية إلى أمتهاتية له ، قيل إلى دخول أهل الجنة الجنة وإلى دخول أهل النار النار قيل سمي بذلك لأنه آخر الأوقات الملودة وقيل لأنه آخر أيام الدنيا قاله يس (قوله جاء تصديق جميع ذلك) أي جاء بطلب أو بوجود التصديق بجميع ذلك كله أو المراد بالتصديق الصدق (قوله بحسب ما دلته عليه معجزاته) متعلق بتصديق قائله معجزاته دالة على صدقه والرداء بمعجزاته الخوارق التي أجراها الله على يديه سواء كانت

(قوله وأما الجهل المركب الخ) ظاهر الشارح أنه مركب حقيقة من جهلين : الأول اعتقاد الشيء على خلاف ما هو عليه . والثاني جهل الاعتقاد أنه جاهل والتحقيق أن الجهل المركب أمر واحد وجودي وهو اعتقادك الشيء على خلاف ما هو عليه وإنما سمي ذلك مركبا لاستلزامه جهلين بسيطين : أحدهما ابتداء علمك بالشيء . والثاني ابتداء علمك أنك عظمي في اعتقادك وليست حقيقة التي هي اعتقادك الشيء على خلاف ما هو عليه أحد الجهلين الحاصل بهما التركيب كما هو ظاهر الشارح (قوله التأثير للأفلاك) أي الأمور النفسكية كالاعتقالات والكواكب (قوله من غير بصيرة في العقل) أي من غير تبصر ونظر في الدلائل العقلية (قوله المشوية) سما بذلك لقول الحسن البصري فيهم ردوهم إلى حشوية الحلقة : أي جانبها كما مر (قوله فقالوا بالتشبيه والتجسيم) أصلها اعتقاد التشبه والجسمية والرداء بهما هنا نفس الجسمية والتشبه ، وذلك لأنهم قالوا إن للوحي جسم . ثم اختلفوا فرقتين ، فقالت فرقة الله جسم بالأجسام ولا شك في كفر هؤلاء ، وقالت الفرقة الأخرى إنه جسم لا بالأجسام وفي كفر هؤلاء خلاف ، والراجح عدم كفرهم والاعتقاد للنسج الصحيح اعتقاد أن الله تعالى ليس بجسم أصلا ولا يعلم ذاته سبحانه إلا هو . وإعزم أن التجسيم لازم للتشبيه فنعطيه عليه من عطف اللازم على المألوم (قوله والجهة) أي إسمه قالوا إن الله تعالى في جهة ثم اختلفت الجهمية القائلون إنه في جهة ، فقال بعضهم إنه في جهة السماء وهؤلاء في كفرهم قولان ، وقال بعضهم إنه في جهة غير جهة العلو وهؤلاء كفار اتفاقا (قوله محكمات) أي لا اشتباه في معناها (قوله وأخر مشابهات) أي في معناها اشتباه والتباس بحسب الظاهر منها (قوله فيجبون ما تشابه منه) أي يعتقدون ظواهره ويمسكون به (قوله ابتداء الفتنة) أي طلبا لها (قوله وابتداء تأويله) أي وطلبا لتأويله لأجل نفي تحيز المؤول (قوله تضمن قول لإله إلا الله) أي استلزام معنى قول لإله إلا الله أو أراد بالتضمن معناه القوي وهو إلهام الكلمة معنى لا النطق (قوله بالاستقراء) تصور للاتباع أي المصور ذلك التبع بالاستقراء لكن أنتخير بأن التبع أوضح من الاستقراء فكان للناسب أن يقول واستقراء كلامه بالتبع يشهد له (قوله وليس الخبر) أي ليس الخبر بقوله فقد بان الخ (قوله كالعبان) بكسر العين : أي كالعابنة الحاصلة بتبع كلامه سابقا في قوله أما استغناؤه عن كل مساو فوجب له كذا وأما افتقار مساو إليه فيوجب له كذا (قوله بسائر الأنبياء) أي بياقيمهم للرداء بالإيمان بالأنبياء الإيمان بوجودهم وللعتماد أنه لا يعلم عددهم إلا الله وحده فكل من ذكر منهم باسمه العلم في القرآن وجب الإيمان به تفصيلا وغيره يجب الإيمان بهم إجمالا (قوله وللانكسار) هم أجسام نورانية أي مخلوقة من النور لا يأكلون ولا يشربون دأبهم الطاعات ومسكنهم السموات (قوله والكتب السماوية) أي المنسوبة للسماء لأنها جاءت من جهتها أو المنسوبة للسمو وهو العلو والأول أظهر (قوله واليوم الآخر) مبدؤه من النسخة الثانية وهي نسخة البعث باتفاق واختلف في آخره فقبل لا آخره فلهذا اليوم الآخر من النسخة الثانية إلى أمتهاتية له ، قيل إلى دخول أهل الجنة الجنة وإلى دخول أهل النار النار قيل سمي بذلك لأنه آخر الأوقات الملودة وقيل لأنه آخر أيام الدنيا قاله يس (قوله جاء تصديق جميع ذلك) أي جاء بطلب أو بوجود التصديق بجميع ذلك كله أو المراد بالتصديق الصدق (قوله بحسب ما دلته عليه معجزاته) متعلق بتصديق قائله معجزاته دالة على صدقه والرداء بمعجزاته الخوارق التي أجراها الله على يديه سواء كانت

(ش) لاختفاء في صدق ما ذكر وتبع كلامه بالاستقراء يشهد له وليس الخبر كالعبان (ص) وأما قولنا محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم فيخيل فيه الإيمان بسائر الأنبياء ، وللاكتساع عليهم الصلاة والسلام والكتب السماوية واليوم الآخر لأنه عليه الصلاة والسلام جاء بتصديق جميع ذلك (ش) لاشك أن تصديق سيدنا مولانا محمد صلى الله عليه وسلم في رسالته بحسب ما دلته عليه معجزاته

مقارنة لمعوى النبوة أم لا (قوله التي لا حصر لها) أي التي لا تقدر على حصرها وعدّها وإن كانت محصورة في الواقع ونفس الأمر (قوله والاقرار بذلك) أي رسالته أي الاقرار بالأسان وهو عطف على التصديق (قوله يستلزم التصديق) أي والاقرار بالأسان أيضا فالتصديق يستلزم التصديق والاقرار يستلزم الاقرار (قوله كالبث لعين هذا البدن لآله) يعني أن الله تعالى يبعث الخائى بجميع أجزائهم وعوارضهم ويعيدهم وهل الاعادة عن عدم بعض أو فريق أجزاء فيه خلاف والصحيح الأول قال السعدى الذى ندعيه أن معنى الاعادة أن يوجد الله ذلك الشيء الذى يحد بجميع أجزائه وعوارضه بحيث يقطع كل من رآه أنه هو ذلك الشيء كإكمال أعداد كمالك أي تلك الحروف بتأليفها وهيئتها ولا يضر كون هذه معادا وفي زمان وذاك مبتدأ وفي زمان ولالناقشة في أن هذا نفس الأول أم مثله وهذا القدر كاف في إثبات الحشر اه فانظره مع قول للصف لآله اه يسّ وقرشينا العدوى ما حمله أنه إذا أكل الانسان حيوانا آخر فحصل للأكل من بالما كؤل وصار للما كؤل جزءا من الأكل فهل أجزاء للما كؤل تعاد في الأكل أو في اللما كؤل أو فيها مفودها فيها معا لا يعقل وإن أعيدت في أحدها دون الآخر لم أن المعاد ليس جميع الأجزاء. وأجاب بأن المعاد هو الأجزاء الأصلية التي تبقى على الدوام كالعظم والعروق والعصب وأما السمن فليس من الأجزاء الأصلية لزواله بالمرض وحينئذ فأجزاء اللما كؤل تعاد في اللما كؤل لا في الأكل وحينئذ فالمراد بالعينية الأجزاء الأصلية وليس المراد الهيكل المخصوص الصادق بهيكل الأكل التام من أجزائه للما كؤل وباللزام للما كؤل لم يعد بينه اه (قوله وقتة القبر) هي عبارة عن سؤال الميت في القبر عن العقائد فقط وتعاد الروح للبدن وقت السؤال قال ابن حجر وظاهر الخبر أنها تحمل في نصف الميت الأعلى وغلط من قال السؤال للبدن بلاروح كإغلط من قال السؤال للروح بلا بدن وهي حياء لاتنفي إطلاق اسم الميت على الشئول لأنها أمر متوسط بين الموت والحياة كمتوسط النوم والسؤال يخص بهذه الأمة كاجزم به ابن عبد البر والترمذي خلافا لابن القيم وهل هو مرة واحدة أو ثلاث جزاء السيوطي في رسالة له بأن المؤمن يسئل سبعاً والكافر أربعين صباحاً وقال لم أتف على تعيين وقت السؤال في غير يوم الدين (قوله وعذابه) أي بدليل قوله تعالى - النار يعرضون عليها غدواً وعشيا - ولا يمنع عند العقل أن الله يعيد الحياة للجسم أوفى جزء منه ويذهب والقول بأن للعذب الجسم ولا يشترط إعادة الروح فيه وأن الله يخلق فيه إدرا كافسد لأن الأمل والاحساس إنما يكون في الحي (قوله والصراف) هو جسم محدود على متن جهنم أرق من الشعرة وأحد من السيف كإفيد ذلك الأحاديث الصحيحة وأبقاها أهل السنة على ظاهرها وأنكر هذا الظاهر القاضى عبد الجبار المعتزلى وأتباعه (قوله واليزان) قال القاتنى لم أتف على ماهية جرم اليزان من أي الجواهر كالم أتف على أنه موجود الآن أو سيوجد (قوله والحوض) أي حوض النبي صلى الله عليه وسلم الذى يغطاه في الآخرة قال القرطبي يكون وجوده في الأرض للبدلة ولمنعقد الاجتماع على ثبوت الحوض فتدخا لفيه المعتزلة لأنه لم يثبت بالقرآن إلا الاحتمال أو أمانا إنا أعطيناك الكوثر ففيه خلاف والمختار أن المراد به الخبر الكبير (قوله والشفاعه) أي شفاعته صلى الله عليه وسلم في فضل القضاء وهي أعظم شفاعته صلى الله عليه وسلم والخمس وهذه الشفاعه مختصة به لا يشارك فيها غيره (قوله ويؤخذ منه وجوب صدق الرسل عليهم الصلاة والسلام

التي لا حصر لها والاقرار بذلك يستلزم التصديق بكل ما جابه من عند الله صلى الله عليه وسلم ومن جملة ما أتى به ما ذكرنا هنا وكذا غير ذلك مما لا ينحصر كالبث لعين هذا البدن لآله وقتة القبر وعذابه والصراف والليزان والحوض والشفاعة ونحو ذلك مما يطول تتبعه وهو مفصل في الكتاب والسنة فكيف علماء الشريعة .

(ص) ويؤخذ منه وجوب صدق الرسل عليهم الصلاة والسلام

واستحالة الكذب عليهم ، إلا ليكونوا رسلا أمناه مولانا العالم بالحقيقتين جل وعز واستحالة فعل التنبات كلها لأنهم عليهم الصلاة والسلام أرسلوا ليعلموا الحق بأقوالهم وأفعالهم وسكوتهم فيزمن أن لا يكون في جميعها خافعة لأمر مولانا جل وعز الذي اختارهم على جميع الخلق وأنهم على سرّ وحيه (ش) لاشك أن إضافة الرسول إلى الله تعالى تقتضي أنه جل وعز اختاره للرسالة كما اختار إخوانه المرسلين لذلك وقد علمت أن علمه تعالى محيط بما لانهيأله وأن الجبل وما في معناه مستحيل عليه تعالى فزمن أن تصدقه تعالى لهم مطابق لما عمله تعالى منهم من الصدق والأمانة فيستحيل أن يكونوا (٢٢١) في نفس الأمر على خلاف ما علم الله تعالى منهم وقد

والرسول لا يكون لإصداقاً وحيّة الرسل مثله (قوله واستحالة الكذب عليهم) عطف لازم على ما يزوم .  
والحاصل أن إثبات الرسالة لهم وإضافتهم إلى الله تثبت صدقهم وعدم كذبهم وذلك ثبت أمانيهم وأمانتهم  
ثبت عدم تلبسهم بمحرّم أو مكروه ومن جملة المحرم كتبهم وإذا استحالت الكتاب تميّن التبليغ فصلت  
للمطالب الثلاثة (قوله وإلا لا يكونوا إلخ) أي ولا يصدقوا لأن لا يكونوا رسلا أمناه وإن شئت قلت  
والإستحالة الكذب عليهم لا يكونوا رسلا أمناه وذلك لأن الله عالم بكل شيء وقد صدقهم وهو لا يصدق  
إلا من كان صادقاً فدعواه الرسالة ولا يصدق من كان كاذباً لأن خبره على وفق علمه فلا يصدق الكاذب  
مع علمه بأنه كاذب . الكذب خبره تعالى وذلك باطل . والحاصل أنهم لو لم يصدقوا لزمن أن لا يكونوا رسلا  
لأن المولى صدقهم وهو لا يصدق إلا من كان رسولاً لأن خبره على وفق علمه والإلزام الكذب في خبره تعالى  
(قوله واستحالة فعل التنبات) عبر بذلك لبشمل البرهان الأمانة والتبليغ معا لأن ضد كل منهما فعل  
منهيه عنه فكان أخص وعطفه على ما قبله وهو قوله واستحالة الكذب عليهم من عطف العام على  
الخاص لدخول ما قبله فيه . والحاصل أن استحالة فعل التنبات يستلزم وجوب الأمانة والتبليغ فبطل بالازم  
دون المزوم لأنه أخص (قوله وسكوتهم) هو داخل في الفعل ولذا أسقطه في الشرح (قوله فيزمن إلخ) مفرع  
على محذوف أي وقد أمرنا الله بالافتقار بهم فيزمن إلخ (قوله على سرّ وحيه) أي على وحيه السرّ أي الخفي  
والمراد بوحية الأحكام التي جاءت بها الرسل فإنها كانت خفية علينا ولم تظهر إلا على يد الرسل (قوله وقد  
علمت إلخ) الأولى أن يقول وقد صدقهم الله فدعواهم الرسالة وقد علمت إلخ (قوله من الصدق والأمانة)  
الأولى الإقتصار على الصدق لأن المولى إنما صدقهم في دعوى الرسالة فتصدق الله لهم إنما يدل على  
حفظهم من الكذب وأما الأمانة فدليلها شرعي فلا يؤخذ من تصديق الله لهم . والجواب أن المراد أمانة  
مخصوصة وهي الأمانة في الخبر وحيث أنه راجعة للصدق لا مطلق أمانة لأن دليلها شرعي (قوله وقد  
أمرنا بالافتقار بهم) استدلال على وجوب الأمانة والتبليغ (قوله التي لا تؤدّي إلخ) احتراز من البرص  
والجذام والمرض المنفر للناس منهم وما وقع لأبيوب لم يكن جذاماً (قوله إذ ذاك) أي جواز الأعراض  
البشرية (قوله مع قلة حروفها) المناسب حروفهما والتنشئة والجواب أنه أفرد إشارة إلى أن الكلمتين  
امتزجتا حتى صارتا كالكلمة الواحدة أو أن إحداها لا تخرج من الكفر دون الأخرى بل لابد منهما  
(قوله من الأمراض ونحوها) كاذبة الخلق (قوله من طاعة الصبر) الإضافة للبيان (قوله الصبر) هو  
تحمل الشاق (قوله وغيره) كالتشريع ونسبية الخلق كما وقع في سهو نبينا فانه عرض بشري ترتب  
عليه التشريع (قوله وفيها) أي الأعراض البشرية كالأمراض أعظم دليل على صدقهم وأعظم  
دليل على أنهم مبعوثون . فان قلت ما وجه كون الأعراض أعظم دليل على صدقهم وأنهم رسل . قلت  
إن الأمراض تستلزم كونهم ليسوا بألمة بالآلة اللازمة لقولهم نحن رسل الله فتقولهم نحن رسل الله مستلزم  
لكونهم ليسوا بألمة وتزول الأمراض أعظم دليل على كونهم ليسوا بألمة الذي هو لازم لقولهم نحن

الله تعالى منهم وقد  
أمرنا بالافتقار بهم عليهم  
الصلاة والسلام في  
أقوالهم وأفعالهم فزمن  
أن يكون جميعها على  
وفق ما يرضاه مولانا  
جل وعز وهو المطلوب  
(ص) ويؤخذ منه أيضاً  
جسواز الأعراض  
البشرية عليهم التي  
لا تؤدّي إلى نقص في  
مراتبهم العلية عليهم  
الصلاة والسلام إذ ذاك  
لا يقدح في رسالتهم  
وعاين منزهة عند الله  
تعالى بل ذاك مما يزيد  
فيها فقد اضح لك  
تضمن كلّي الشهادة مع  
قلة حروفها لجميع ما يجب  
على الكلف معرفته  
من عقائد الإيمان في  
حقه تعالى وفي حق  
رسله عليهم الصلاة  
والسلام .

(ش) لاشك أن عجز  
الكلمة للشرقة إنما  
أثبت له صلى الله عليه  
وسلم الرسالة لا الألوهية

وفي معناه إثبات الرسالة لأخوانه المرسلين فلا يمتنع في حقهم عليهم الصلاة والسلام إلا ما يقدح في رتبة الرسالة ولا خفاء أن تلك الأعراض  
البشرية من الأمراض ونحوها لا تخل بشيء من مراتب الأنبياء والرسل عليهم الصلاة والسلام بل هي مما يميزهم بصدقهم واعتقائهم  
أجرهم من جهة ما يقرنها من طاعة الصبر وغيره وفيها أيضاً أعظم دليل على صدقهم وأنهم مبعوثون من عند الله تعالى وأن تلك  
الحوارق التي ظهرت على أيديهم هي محض خلق الله تعالى لها تصديقها لم إذ لو كانت قوة على اختراعها لدفعوا عن أنفسهم ما هو  
أسر منها من الأمراض والجوع والحر والبرد ونحو ذلك مما سلم منه كثير من لم يتصف بالنسوة وفيها أيضاً

ورق بضعا القول ثلاثا  
يستقوا فيهم الالهية  
عما يرون فلم صلات  
للهوسلامه على جميعهم  
من الخوارق والخواص  
التي خصهم الله تعالى بها  
ولمنا استدل تعالى  
على النصارى في قولهم  
بألوهية عيسى وأمه  
عليهما الصلوات والسلام  
بافتقارهم إلى الأعراس  
البشرية من أكمل  
الطعام ونحوه فقال تعالى  
- لقد كفر الذين قالوا  
إن الله هو المسيح ابن  
مريم إلى قوله ما المسيح  
ابن مريم إلا الرسول قد  
خلت من قبله الرسل  
وأما صديقه كانا  
يا كان الطعام -  
فسيبانه ما أعظم لطفه  
بخلقنا جعلنا الله تعالى  
عن علم فعمل وعمل  
فأخلص وأخلص فدام  
على ذلك إلى المرات ونجا  
من كل هول ونخلص  
وقوله فقد اتضح لك  
إلى آخره كلام حق  
شاهده مبه .

(ص) ولعلها اختصارها  
مع اشتغالها على  
ما ذكرناه جعلنا الشرع  
ترجمة على ما في القلب  
من الاسلام ولم يقبل من

رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم حيث تنسب بالأنبياء (قوله والخواص) عطف نفسه (قوله ولهذا) أي ولأجل  
كون الأعراس فيها ورق بضعا المؤمنين ثلاثا بقدر استدلال (قوله في قولهم بألوهية عيسى) أي  
لكونه حصل على يد الخوارق من خروجه بدون أب ومن إحيائه الموتى (قوله من أكل الطعام الخ) أي لأنه  
لو كان لها لكان لا يأكل الطعام لكن التالي باطل . فان قلت لأى شيء كان أكل الطعام بنافه الألوهية مع  
أنه يحصل به التقوى . قلت لو كان الإله يأكل الطعام لكان محتاجا لكن اللازم باطل ولأن من لوازم أكل  
الطعام خروج الفضلة الملوثة للنافية للعظمة والكبرياء اللازمين للألوهية . ولذا قيل ما لابن آدم والفخر وقد  
خلق من نطفة مفردة وآخره جيفة مفردة أى منفردة وهو بين الاثنين حامل للعذرة فكيف يدعى الكبرياء  
والعظمة مع تلك الحالة . بقى شيء آخر وهو أن اعتقاد الألوهية إنما كان في عيسى فقط وأما أمته مريم فلم  
يستقوا فيها الألوهية فقوله الشارح بألوهية عيسى وأمه لا وجه له . قلت علة اعتقاد ألوهية عيسى موجودة  
في مريم فهو لازم قولهم بألوهية عيسى وإن لم يصروا بذلك فقد حصل على يديها الخوارق وهو كثرة الرزق  
من عند الله ومن إلهاده عيسى بغير زوج كذا قرئ شيخنا وانظره مع قوله تعالى - وإذ قال الله يا عيسى  
ابن مريم أأنقذت للناس أنفسهم وأخضعتهم لي وأنا الهين من دون الله - فان هذا يقتضى أن أمه قد اعتقدوا إلهيتها  
أيضا فتأمل (قوله كانا يا كان الطعام) هو عند صاحب الكشف كتابة عن لازمه من خروج الفضلة  
(قوله شاهده) أى دليله معه ودليله هو ما تقدم تقديره في المصنف (قوله ولعلها) اختصارها مع اشتغالها على  
ما ذكرناه أى من عقائد الإيمان الواجبة في حق الله وفي حق رسوله . واعلم أن الإيمان والاسلام قبل إنهما  
مترادفان معناهما واحد وهو التصديق بمجاوبه التي صلى الله عليه وسلم بمعامل من الدين بالضرورة وعليه  
مشى المصنف وقيل وهو الاعتماد أنهما متعارفان بالإيمان هو التصديق بمجاوبه التي صلى الله عليه وسلم  
والاسلام هو الامتنال الظاهري لذلك قول المصنف جعلها الشارح ترجمة على ما في القلب أى دليلا على  
التصديق القائم بالقلب وهو الإيمان بالتصديق قلبى والدليل عليه هو الشهادتان ثم إن المصنف علل  
كون الشارع جعل كل الشهادتين دليلا على الإيمان لكنه ترجى ولم يجزم فقال ولعلها لأجل اختصارها مع  
اشتغالها الخ أى أرى أن الشارع جعلها دليلا على الإيمان دون غيرها مما يؤدى معناها لأجل اختصارها مع  
اشتغالها على العقائد وإما ترجى ولم يجزم بذلك للالزام دعوى علم الغيب لقطع بذلك لأن ما ذكره لا يبين  
أن يكون الشارع أراد فقط لجواز إرادته غيره فقط أو إرادته مع غيره فلا احتمال ذلك أتى بلعل التي للترجى  
فهي بمنزلة وأظن وكأني قال وأظن أو الظاهر عندي أن الشارع إنما جعلها دليلا على الإيمان لاختصارها  
مع اشتغالها على العقائد ويحتمل أن لعل هنا لعلك فهي بمنزلة الاحتمال وكأني قال يحتمل أن الشارع جعلها  
دليلا على الإيمان ولم يجعل غيرها مما يؤدى معناها من الكلمات مثلها لأجل اختصارها الخ ويحتمل أن  
تكون للتحقيق باعتبار ما أخبر به صلى الله عليه وسلم من أن من ذكر هذه الكلمة الشريفة دخل الجنة  
ولا محالة وإنما أفرد الضمير في قوله ولعلها وما بعده مع أنه عائد على كلتي الشهادتين لتأويلها بالكلمة فهو  
من تسمية الشيء باسم جزئه وإنما أفرد بالتأويل للذكر للتفصيل على ارتباط إحدى الكلمتين بالأخرى  
في الدلالة على الإيمان وأنه لا يحصل إلا بجموعهما ولا يتحقق في الإيمان بإحدهما دون الأخرى (قوله  
جعلها الشرع) أى صاحب الشرع أو أراد بالشرع الشارع والإفلاشرع هو الأحكام والأحكام لاتأتى  
منها جميل (قوله على ما في القلب من الاسلام) جعل الاسلام في القلب والحال أن القلب في القلب  
هو التصديق فيكون الاسلام عبارة عن التصديق القلبى فيكون مرادفا للإيمان وهو قول  
كما علمت وعلى هذا فتصير المصنف أولا بالاسلام وثانيا بالإيمان فتفن (قوله ولم يقبل من

(ش) لاشك أنه عليه الصلاة والسلام قد خص بجوامع الكلم فتجد تحت كل كلمة من كلماته من التواضع والاعتدال فاختار لأتمته في ترجمة الإيمان وما يبرحون به في الجنان حيث شاعوا هذه الكلمة المشرفة السهلة حفظا وذكرها الكثيرة النوائد علما وحكما فما تبعوا فيه من نعم عقائد الإيمان السكينة المفصلة جمع لهم ذلك كله في حرز هذه الكلمة النسيج وتمكنوا من ذكر عقائد الإيمان كلها بذكر واحد خفيف على اللسان ثقيل في الميزان ذي قدر لا يحاط به عند المولى الكريم الميمم الاحسان ثم كل عقيدة من عقائد الإيمان لمن عرفها سيف صارم يقطع به ظهر إبليس وأعوانه ويقذف في القلب نورا ساطعا يكشف عنه ظلمات الأوهام ويضل منها أدراجه فيضل الشرع ذكر هذه الكلمة الخفيفة المشرفة جامعا لسيف العقائد كلها محصلة لأنوار المعارف بأجمعها فهو

أحد الإيمان) أي دعوى الإيمان الإلهي فإذا ادعى الإنسان أنه مؤمن فلا تقبل دعواه عبد الناس إلا إذا أتى بها بناء على أنها شرط لأجراء الأحكام الدينية ويحتمل أن المراد ولا يقبل من أحد الإيمان والتسليم عند الله إلا به بناء على أن النطق جزء من الإيمان أو شرط في صحته وعلى هذا فلا يحتاج لتقدير دعوى قبل الإيمان . واعلم أن الإسلام تارة يكون منجبا عند الله وعند الناس وذلك هو الامتنال لمجاوبه التي ظهرها المقارن للامتنال الباطني الذي هو الإيمان أعني إذعان النفس واثباتها وقولها آمنت بذلك ورضيته المعبر عنه بتحديث النفس وبالتصديق وتارة يكون الإسلام منجبا عند الناس فقط وهو الامتنال لمجاوبه التي في الظاهر فقط بأن يترامى منه أنه مصدق بها كأن يدخل مسجدا ويجالس المسلمين وليس العمامة البيضاء ولا يتحدث عما لم يحىء التي صلى الله عليه وسلم به ضرورة مع كونه ليس مصدقا بذلك في الباطن (قوله للإلهي) يحتمل أن المراد لا يغيرها من نحو سبحان الله والحمد لله ولا ينافي أنه لا يشترط في السخول في الإسلام لفظ أشهد ولا التني ولا الترتيب فإذا قال الكافر الله واحد ومحمد رسوله أو قال محمد رسول الله والله واحد كفاء ذلك في الدخول في الإسلام كما هو المعتد عند المالكية ويحتمل أن المراد الإلها لفظ بها على هذه الحالة من الاتيان بأشهاد والاثبات بالنفي والاثبات والترتيب كما هو قول بعضهم والخلاف في السخول بها في الإسلام وأما حصول الثواب فلا نزاع في أنه لا يشترط فيه ما ذكر لأن مجرد الله واحد ذكر شاب عليه (قوله بجوامع الكلم) الباء داخلية على التصور عليه أي أن النبي مقصور على جوامع الكلم لا يتعداها لغيرها وبصح جعلها داخلية على التصور أي أن جوامع الكلم مقصورة عليه لا تتعداه لغيره والمراد بجوامع الكلم الكلام الجوامع أي التي قل لفظها وكثر معناها ف قوله كل كلمة الخ تفسير للكلام الجوامع التي قصرت عليه أو قصر عليها (قوله في ترجمة الإيمان) أي في الدلالة عليه (قوله وما يبرحون) عطف على الإيمان وقوله هذه الكلمة مفعول اختار أي اختار لأتمته هذه الكلمة وهي إله إلا الله محمد رسول الله في الدلالة على الإيمان وعلى ما يبرحون به في الجنان وعطف ما يبرحون الخ على الإيمان عطف مرادف (قوله علما وحكما) أي بالعلم والحس وأراد بالعلم تقرير الأشياء للتلازمة وأراد بالعلم إدراك العلماء بأذهانهم أي أن فوائد ما التي يدركها العلماء ويقررونها لتلازمتهم كثيرة (قوله فما تبعوا) مبتدأ وقوله جمع لهم ذلك خبر والرابط الإشارة (قوله جمع لهم ذلك) أي ما ذكر من العقائد التي تعبوا في تعلمها (قوله في حرز هذه الكلمة) الإضافة لليبان أو من إضافة الشبه به للشبه بجامع أن كلا يحفظ ما فيه (قوله النسيج) أي كثير المنع والحفظ ما فيه (قوله ذي قدر لا يحاط به) وصف ثالث للذكر . وحاصله أن الكلمة المشرفة لها قدر عند الله تعالى لا قدرة لنا على الإحاطة به وإن كان المولى يحيط به علما (قوله لمن عرفها) متعلق بما بعده أي سيف قاطع بالنسيج لمن عرفها (قوله وأعوانه) أي أولاده من الشياطين وهو بالنسيج على أنه مفعول معه ليناسب الفقرة الثانية في قوله وأدراجه ويحتمل أن الأصل وظهر أعوانه فحذف المضاف وأقيم المضاف إليه مقامه فالتصيب اتصابه ويحتمل أن أعوانه عطف على ظهر أي ويقطع بها أعوانه وعلى هذا فيقال بالنيكفة في كونه عبر في جانب إبليس بالظهور دون أعوانه ثم إنه ليس المراد بالقطع حقيقته بل المراد شدة لإلال إبليس وأعوانه فهو كناية وليس الكلام على حقيقته (قوله نورا ساطعا) أي معارف قوية (قوله يكشف عنه) أي عن القلب (قوله ظلمات الأوهام) أي الأوهام الشبيهة بالظلمات أو الإضافة بيانية والمراد بالأوهام آثار القوة الواهمة (قوله ويضل منها) أي من ظلمات الأوهام أدراجه أي أواسخه أي ويضل أواسخ القلب الحاملة من ظلمات الأوهام (قوله جامعا لسيف العقائد) أي العقائد الشبيهة بالسيف (قوله فهو) أي ذكر هذه الكلمة للشرفة ذكر واحد (قوله هو أذكاء كثيرة) أي لاشتغالها على العقائد الكثيرة

يقضى العارف بذكره مرقوا حذفا لا يقضي غيره إلا في أزمنة متطاولة ثم تنبه بها المؤمن لعظيم رحمة الله تعالى وإعامه علينا بهذه الكلمة المشرفة التي لا يملأ عامة الناس عظيم قدرها إلا بعد الموت في الآخرة وهو أن المكلف إنما ينجو من الخلود في النار إذا انصف في آخر حياته بمقائد الإيمان التي تتعلق بالله تعالى (٢٢٤) وبرسه عليهم الصلاة والسلام والتألب عليه في ذلك الوقت المائل الضعف عن

(قوله يقضى العارف) أى بمعناها المتضمن للمقائد ما لا ينضيه غيره إلا في أزمان المراد بغيره الله ذكر لغير هذه الكلمة من الأذكار أو المراد بالغير من لاعلم بمعرفة أنبراج المقائد تحتها وقوله يقضى أى يحصل وقوله بذكره متعلق يقضى أى أن العارف بمعنى كفة الشهادة يحصل من الثواب بذكرها مرة ما لا يحصله غيره إلا في أزمنة متطاولة (قوله لعظيم رحمة الله) أى لرحمة الله العظيمة (قوله عامة الناس) أى غالبهم وهو ما عدا الخواص (قوله وهو أن الخ) أى ووجه كون هذه الكلمة نعمة عظيمة ينبئ التنبيه لها أن الشارع اكتفى بها في الوقت للضيق وهو وقت خروج الروح مع كونه مطالبا باستحضار العقائد كلها فهي نعمة عظيمة من حيث اكتفاؤه بها ولم يطلب من الشخص استحضار المقائد تفصيلا في هذا الوقت للضيق ومقاد الشارع أنه لا بد في حال الحياة من استحضار المقائد تفصيلا مع الاتيان بهذه الكلمة سواء كان مسلما أو كافرا وأراد الدخول في الاسلام وليس كذلك لأن الكافر يكتفى منه بالنطق بها ولا يشترط في دخوله في الاسلام استحضاره للعقائد تفصيلا حين الدخول بالكلمة للشرفة (قوله إذا انصف في آخر حياته بمقائد الإيمان) أى بالتصدق بمقائد الإيمان وملاحظتها (قوله المائل) أى الخفيف (قوله فعله الشرع) أى الشارع (قوله حتى بذكرها) في نسخة يتذكر بها وقوله جميع مفعول ليدكر وقوله بلسانه أى حالة كون الله ذكر بها للعقائد بلسانه وقلبه (قوله أدارها) أى كررها (قوله ولهذا) أى ولأجل الاكتفاء بها في هذا الوقت الضيق (قوله من كان آخر كلامه الخ) يعنى أن الشخص إذا قال لا إله إلا الله ثم لم يتكلم بعد ذلك بكلام أصلا ومات دخل الجنة بدون سابقة عذاب وكان ذكره على طي هذه الحالة كفارة لما صدر منه من العصيان وقيل دخل الجنة إما ابتداء أو بعد نفوذ الوعيد (قوله فالأول) أى فالحديث الأول محمول على من لم يستطع النطق سواء كان عاصيا أو طائعا والحديث الثانى محمول على من لا يستطيعه وقيل إن قوله من كان آخر كلامه الخ في حق الكافر بطريق الأصالة (قوله وكذا له أن يكتفى أى أيضا) أى وكذا الشخص أن يكتفى وقوله في جواب للمكئين أى في جواب سؤالهما فإذا قالاه من ربك وما دينك ومن نبيك وأجابهما بلا إله إلا الله محمد رسول الله كفاه ذلك ولا يحتاج لتفصيل العقائد هذا كلامه واعترض بأن مفاده أن للمكئين يسألانه عن العقائد تفصيلا لأنه جل الإجمال بما يكتفى به وليس كذلك إذ غاية ما يتولان له في السؤال من ربك وما دينك ومن نبيك وهذا سؤال عن العقائد إجمالا لا تفصيلا لأنهما لا يقولان ما قدرته وما يراذه الخ (قوله والخوف) عطف لازم على ملزوم الأثرى أن الإنسان إذا وقف قدام سلطان حصل له هيبة وخوف وإذا وقف قدام عفريت مثلا حصل له خوف لاهية . والحاصل أنه يلزم من الهيبة الخوف لا العكس . والهيبة حالة تحصل في القلب عند رؤية العظيم والخوف عبارة عن الفزع (قوله وقد ورد أتمها) أى للمكئين (قوله وقد ذكر لهما) أى للمكئين (قوله وأغزر) بالعين المججمة والراء المهملة من التفازرة وهي الكثرة (قوله قدر نعمه) أى نعم الله (قوله بركنها) أى كلمة الشهادة (قوله بجاه) أى حالة كوننا متوسلين في قبول دعائنا تجاه سيدنا محمد أى بمرتبته عنده (قوله فلي العاقل الخ) قضية التعبير يعلى أن الأكتفاء من ذكرها واجب مع أنه مندوب

استحضار جميع عقائد الإيمان مفصلة فعله الشرع بمقتضى الفضل العظيم هذه الكلمة السهلة العظيمة القدر حتى بذكرها من غير مشقة تناله في ذلك الوقت الضيق المائل جميع عقائد الإيمان بلسانه أو قلبه واكتفى منه الشرع في هذا الوقت الضيق بمجرد ذكرها مجمله إذ طالما أدارها قبل ذلك على لسانه وقلبه مفصلة ولهذا قال النبي صلى الله عليه وسلم من كان آخر كلامه لا إله إلا الله دخل الجنة وقول صلى الله عليه وسلم من مات وهو يعز أن لا إله إلا الله دخل الجنة فالأول فيمن يستطيع النطق والثاني فيمن لا يستطيع والله تعالى عليم بكذابه أن يكتفى أيضا في جواب للمكئين الكريمين في القبر بمجرد هذه الكلمة المشرفة حيث يمنعه مانع الهيبة والخوف من ذكر عقائد الإيمان

والجواب

لها مفصلة وقد ورد أتمها يميزان منه بذلك وكيف لا يميزان منه بهذا الجواب العظيم وقد ذكر لهما المؤمن في هذه الكلمة مع اختصارها جميع عقائد الإيمان على التمام فما أوسع كرم مولانا جل وعز على المؤمن وأغزر نعمه وألطف حكمه جلنا الله سبحانه وتعالى عن عرف قدر نعمه فشكرها ممن شكرها فقبل منه ذلك الشكر ووجد عظيم بركنها دينا وآخرى بجاه سيدنا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم (ص) فلي العاقل أن يكثر من ذكرها مستحضرا لما احتوت عليه من عقائد الإيمان

حصر ، والله تعالى  
التوفيق لأرب غيره  
ولا مبدوء سواه .  
نسأله سبحانه وتعالى أن  
يحصلنا وأحبنا عند  
الوت نالطين بكلمة  
الشهادة عليين بها وصلى  
الله على سيدنا ومولانا  
محمد عدد ما ذكره  
الله كرون وغفل عن  
ذكره النافلون ورضى  
الله تعالى عن أصحاب  
رسول الله أجمعين وعن  
التابعين لهم بإحسان  
إلى يوم الدين وسلام  
على جميع المرسلين  
والحمد لله رب العالمين  
(ش) قد آن لنا أن  
نذكر في شرح هذه  
الجزء الفصول الأربعة  
التي كنا وعدنا بذكرها  
هنا وهي بقية الفصول  
السبعة المتعلقة بهذه  
الكلمة للشرفة . أما  
الفصل الأول من  
الأربعة ففي بيان حكم  
هذه الكلمة . فاعلم  
أن الناس على ضربين  
مؤمن وكافر أو المؤمن  
بالأصالة فيجب عليه  
أن يذكرها مرة  
في العمر ينوي في تلك  
السرة بذكرها  
الواجب وإن ترك ذلك

والجواب أن على النالست للوجوب بل للتحضيض فالتقص من الكلام التحضيض والحث على كثرة  
الله كرون والرد بالعاقل المؤمن وسبأ عاقلا لا تتفاهه بقله وأما الكافر لما لم يتفقه بقله كان كالبهايم  
(قوله حتى يخرج) أي إلى أن يخرج فإذا امتزجت بلحمه ودمه صارت جليته فيفتي الطلب حينئذ لأنه  
إنما يطلب ما كان غير جلي ثم إن الامتزاج من أوصاف الأجسام بأن يخرج جسم بجسم ويخلط به  
وحينئذ فما معنى الامتزاج هنا . وأجيب بأن الراد بالامتزاج هنا شدة التحسن فإذا أكثر من ذكرها  
وداوم على ذلك مدة صارت تجري على لسانه وهو ثابت لشدته تمسكها من جوارحه فهو امتزاج سر يائي  
كامتزاج اللاء بالعود الأخضر (قوله فإنه يرى) أي فإذا امتزجت بلحمه ودمه فإنه يرى أي إجمالا فلا  
ينافي قوله ما لا يدخل تحت حصر وأراد بالأسرار صفاء القلب والتجليات التي تزد عليه وأراد بالصفات  
الأمور الظاهرة كالخوارق للعادة (قوله والله تعالى التوفيق) هو خالق القدرة على الطاعة فهو أخص  
من الإعانة التي هي خالق القدرة على الفعل سواء كان طاعة أم لا فينبغي عموم وخصوص مطلق فالإعانة  
أهم وقيل إن التوفيق خالق الطاعة وهذا أقرب لأن التوفيق مأخوذ من الوقا وهو يحصل بالطاعة  
(قوله لأرب غيره) علة لسؤال التوفيق من الله دون غيره (قوله وأحبنا) أي من يحبنا لامن نحبه كما  
نقل عن المصنف . والحاصل أن الراد بأحبته من حبه فيصدق بمن يأتي بعده ويحبه وضيمر يحصلنا للكلم  
العظم نفسه لا للكلم ومع غيره لثلا ينكر مع أحبنا على أن الاطناب في الدعاء مطلوب (قوله  
نالطين بكلمة الشهادة) أي لأجل أن ندخل الجنة بدون ساحة عذاب لما ورد في الحديث للثقتنم (قوله  
عليين بها) أي بمعناها مستحضرين لما انطوت عليه من العتائد (قوله عدد ما ذكره) أي الله وكذا  
قوله وغفل عن ذكره ويصح ترجيع كل من الضميرين للنبي صلى الله عليه وسلم ثم إن الدكرين لله  
أكثر من النافلين عنه والنافلين عن ذكر التي أكثر من الدكرين له وحينئذ فلا احتمالان متساويان .  
والحاصل أن الواقع في كلام المصنف ذكره بضمير النية في المخلص ويقع في بعض الصلوات بضمير  
النية في ذكره الأول و بضمير الخطاب في ذكره الثاني وفي بعضها بضمير الخطاب في الأول والنية في  
الثاني وهي أبلغ ما علمت أن الدكرين لله أكثر من النافلين عن ذكره والنافلين عن ذكر التي  
أكثر من الدكرين له وفي بعض الصلوات بضمير الخطاب في اللوضمين . والحاصل أن الصيغ أربع  
النية فيهما والخطاب فيهما والنية في الأول والخطاب في الثاني وبالعكس والواقع في المصنف الصفة  
الأولى وهي النية فيهما (قوله ورضي الله الخ) السالف يقولون إن الرضا صفة لله لا بعلمها إلا هو فيجب  
أن نتقده أن له صفة يقال لها الرضى ولا تخوض في معناها بل نقوض معناها لله . وأما الخلف فيقولونه  
بالانعام أو إرادة الانعام فهو صفة ذات أوصفة فعل على أنه صفة فعل فالانعام به ظاهر وعلى أنه صفة ذات  
فالانعام به باعتبار متعلق وهو الانعام (قوله بإحسان) الراد به الإيمان أي التابعين لهم في الإيمان  
تدخل الصلاة وليس للراد بالإحسان الطاعة والإحسان قاصر على الطامنين دون الصلاة (قوله  
إلى يوم الدين) أي طائفة بعد طائفة إلى يوم الدين أي إلى قرب يوم الدين أي إلى ما قبل النفخة الأولى  
لأن المؤمنين يموتون بريح لينه تنهب عليهم قبل النفخة الأولى فيموتون بها والذي يموت بالنفخة الأولى  
الكفار . وإذا علمت هذا فتقوله إلى يوم الدين أي إلى الزمان الذي يأتي فيه الريح القريب من يوم الدين  
(قوله والحمد لله رب العالمين) ختم كتابها لأنه من ذوات البال والأمرد البال ينبت ابتداءه بالحمدلة  
واختتامها بها (قوله بالأصالة) أي التي لم يسبق له كفر (قوله الوجوب) أي أداء الواجب (قوله  
وإن ترك ذلك) أي بأن لم يأت بها أصلا أو أتى بها ولم ينو أداء الواجب عليه فهو عاص تحت المشيئة إن شاء

فهو عاص وإنما هو صحيح والله أعلم . ثم ينبغي أن يذكرها بعد أداء الواجب كالشرفا إلى ذلك قولنا في أصل العقيدة فعل العاقل .  
يكثر من ذكرها مستحضر لما احتوت عليه ويرف معناها أو لا يتفقه بذكرها دنيا . أخرى . ( ٢٩ - سوق )

وأما الكافر فذكره لهذه الكلمة واجب شرط في صحة إيمانه التلي مع القدرة وإن عجز عنها بعد حصول إيمانه التلي لمجاء الموت ونحو ذلك سقط عنه الوجوب وكان مؤمناً هذا هو المشهور من مذاهب العلماء أهل السنة وقيل لا يصح الإيمان بدونها مطلقاً ولا فرق في ذلك بين المختار والمجازي وقيل يصح الإيمان بدونها مطلقاً وإن كان التارك لها اختياراً عاصياً كما في حق المؤمن بالأصالة إذا نطق بها ولم ينال الوجوب ومنشأ هذه الأقوال الثلاثة الخلاف في هذه الكلمة للشرفة هل هي شرط في صحة الإيمان أوجزه منه أوليست بشرط فيه (٢٣٦) ولا جزء منه والأول هو المختار . وأما الفصل الثاني من الأربعة ففي بيان

الولي عفا عنه وإن شاء عقبه (قوله وأما الكافر الخ) حاصل ما ذكره النارح أن الأقوال فيه ثلاثة فقيل إن النطق بالشهادتين شرط في صحته خراج عن ماهيته وقيل إنه شرط أي جزء من حقيقة الإيمان فالإيمان مجموع التصديق التلي والنطق بالشهادتين وقيل ليس شرطاً في صحته ولا جزءاً من مفهومه بل هو شرط لأجراء الأحكام الدينية وهو المتمد وعليه فمن صدق قلبه ولم ينطق بالشهادتين سواء كان قادراً على النطق أو كان عاجزاً عنه فهو مؤمن عند الله يدخل الجنة وإن كانت لا تجري عليه الأحكام الدينية من غسل وصلاة عليه ودفن في مقابر المسلمين ولا تهرته ورثته المسلمون فقول الشارح هذا هو المشهور غير مسلم بل هذا ضعيف (قوله وكان مؤمناً) أي عند الله (قوله وقيل لا يصح الإيمان بدونها مطلقاً) أي سواء كان قادراً على النطق أو كان عاجزاً وهذا القول منكر وليس مبني على القول بأن النطق شرط من الإيمان لأن من قال بذلك شرط القدرة وأما العاجز عن النطق فخرس ونحوه فيكفيه في صحة إيمانه عند الله التصديق التلي (قوله هل هي شرط في صحة الإيمان أوجزه) منه أوليست بشرط فيه ولا جزء منه) هذاelf ونشر من الأول للأول والثاني والثالث لكن قد علمت أن من قال إنه شرط صحة أوجزه منه يقيد بالقدرة على النطق وأما العاجز عنه فيكتفي منه بالتصديق التلي اتفاقاً (قوله علماً) أي علامة (قوله كيف وقد ورد في فضلها) أي استبعد وأنجب من إنكار فضلها والحال أنه قد ورد في فضلها الخ (قوله الحمد لله) إنما كان هذا دعاء لأنه شاء ولثني متعرض لطلب الاحسان والطلب دعاء فالمراد بالحمد لله الثناء على الله بأي صفة من صيغ الحمد وليس المراد به الفائدة (قوله وأدعوك به الخ) جعل لإله الله دعاء لأن فيها ثناء على الله بمحصن الألوهية فيه والثناء فيه تعرض لطلب الإحسان وهو دعاء لكنه في الحمد أشد ولا يزم من كون الحمد أفضل الدعاء والدعاء ذكر أن يكون الحمد لله أفضل الله ذكر فقولنا أفضل الله كإله الله نظير قولنا محمد أفضل الخلق ونظير قولنا الحمد أفضل الدعاء قولنا جبريل أفضل الملائكة . والحاصل أن الله كرات أنواع دعاء وغيره والحمد أفضل نوع من أنواعه فلا يلزم أن يكون أفضل منه (قوله وعامرهن غيري) مبتدأ وخبر والجملة حالية أي والحال أن العمر لم يعبى وهو الملائكة وهذه الحال لازمة ويصح نصب عامرهن عطفاً على اسم إن وغيره للاستثناء على حذف مضاف أي غير ذكرى وطاعتي (قوله برجل) أي معين فهذا الحديث وارد في حق رجل معين لاقى مطلق رجل (قوله سجلاً) أي كتاباً (قوله مد البصر) بفتح اليم وتشديد الدال أي طويل جداً بمقدار المسافة التي راها البصر (قوله ثم تخرج) بإثاء الفوقية والثناء التحية مبنياً للمفعول وقوله بطاقة بكسر الباء نائب فاعل والمراد بالبطاقة الورقة الصغيرة (قوله فيها شهادة أن لا إله إلا الله) أي التي قالها بعد الإسلام كذا في يس وقال شيخنا الذي انظر هل هي شاملة لما يدخل بها الكافر في الإسلام فقد

فضلها . فاعلم أنه لو لم يكن في بيان فضلها إلا كونها عملاً للإيمان في الشروع تصمم العلماء والأسواق إلا بمحضها وكون إيمان الكافر موثقاً على النطق بها لكان كافياً للمقلام كيف هو معدود في فضلها أحاديث كثيرة . فيها قول رسول الله صلى الله عليه وسلم «أفضل ما قلته أنا والتائبون من قبلي لا إله إلا الله وحده لا شريك له» رواه مالك في الموطأ زاد الترمذي في روايته «له الملك وله الحمد وهو على كل شيء قدير» وروى هو والنسائي أنه صلى الله عليه وسلم قال «أفضل الله كره لا إله إلا الله وأفضل الدعاء الحمد لله» وروى النسائي أنه صلى الله عليه وسلم قال «قال موسى عليه الصلاة والسلام يارب علمني

ما أذكرك به وأدعوك به فقال يا موسى قل لا إله إلا الله

قال موسى عليه الصلاة والسلام يارب كل عبادك يقولون هذا قال قل لا إله إلا الله قال لا إله إلا أنت إنما أرشدني شخصاً به قال يا موسى لو أن السموات السبع وعامرهن غيري والأرضين السبع وكافة ولا إله إلا الله في كافة لمأت جهن لا إله إلا الله» وقال صلى الله عليه وسلم «يؤتى برجل إلى الليزان ويؤتى بقسمه وتسعين سجلاً كل سجل منها مد البصر فيها خطاياه وذنوبه فتوضع في كفة الليزان ثم تخرج بطاقة بمقدار الأثمة فيها شهادة أن لا إله إلا الله محمد رسول الله فتوضع في الكفة الأخرى

نقل



فترجى خطيئة وروى الترمذي أن النبي صلى الله عليه وسلم قال التسبيح نصف الإيمان والحمد لله تملأ الميزان ولاله الا الله ليس لما دون الله حجاب حتى تخلس إليه وقال صلى الله عليه وسلم مقال أحد لآله الا الله خلاصا من قلبه الا تحت له أبواب السماء حتى يقضى الى العرش ما اجتنب الكبائر وقال لأبي طالب يا عم قل (٢٢٧) ● لاله الا الله كلمة أجمع لك بها

عند الله وقال صلى الله عليه وسلم أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فإذا قالوها تصوموا حتى دماءهم وأموالهم إلا بحقها وحسابهم على الله وقال صلى الله عليه وسلم أتاني آت من ربي فأخبرني أنه من مات يشهد أن لا اله الا الله وحده لا شريك له دخل الجنة فقال له أبو ذر: وإن زنى وإن سرق قال وإن زنى وإن سرق. وقال صلى الله عليه وسلم من دخل القبر بلا اله الا الله خلاصه الله من النار وقال صلى الله عليه وسلم أسعد الناس بشفاعتي يوم القيامة من قال لا اله الا الله خالصا مخلصا من قلبه وقال صلى الله عليه وسلم من مات وهو يعلم أن لا اله الا الله دخل الجنة وعن عتب بن مالك رضى الله عنه قال غدا على رسول الله صلى الله عليه وسلم

نقل عن بعضهم أن هذه توزن وتقل عن بعضهم أنها لا توزن لأنه لا متقابل لها إلا النكر (قوله فترجى خطيئة) الباء بمعنى على (قوله التسبيح نصف الإيمان) أى لأن الإيمان مرجعه لمصافات سلبية وصفات ثبوتية والتسبيح مفيد لأحدها (قوله حتى تخلس إليه) أى ترتفع إليه . إن قلت إن لا اله الا الله عرض فكيف رفع . قلت لا مانع من أن الله يمثل ذلك العرض بجوهه مرتفع إلى محل رحمة المولى وسلطانه وليس المراد أنها ترتفع للرب جل جلاله لأنه تعالى ليس في محل (قوله لا تحت له) أى لقوله ذلك (قوله حتى يقضى) بالفاء : أى يصل ذلك القول (قوله ما اجتنب الكبائر) أى يحصل ذلك مدة احتساب ذلك القاتل الكبائر ومفاده أن لا اله الا الله ينفع تكفير الصغار ولا تكفير الكبائر وذكر بعضهم أنها تكفرها بل سيأتى للصف التصرح بأن لا اله الا الله تكفر الكبائر وحيداً فيقال إن كان هذا الذى ذكره الشارح حديثاً صحيحاً كان وإذا على ما ذكره بعضهم من أنها لا تكفر الكبائر هذا وانظر ماذا كره بعضهم من أنها تكفر الكبائر مع قولهم الكبائر لا تكفرها إلا التوبة أو عفو الله إلا أن يقال قولهم هذا طريقة لبعضهم لأنه متفق عليه تأمل (قوله أحاج) بضم الهمزة وتشديد الجيم أى أشهد لك بها كاهوتى بعض ازوايات (قوله عدموا) أى حفظوا (قوله لا يجتمعها) أى إلا إذا فعلوا ما يستحق الأموال كالتفاد أو ملى أو ما يستحق السماء كالقتل والقطع لكافى عمدا فلا تكون أموالهم معصومة فى الأول بل يؤخذ منهم قيمة ما أنفقوا أو مثله ولا تكون دماؤهم معصومة فى الثانى بل يقتص من الجاني (قوله أتاني آت) أى ملك وانظر هل هو جبريل أو غيره (قوله أنه من مات يشهد الخ) أى أن من مات مؤمناً تلفظ بالشهادتين (قوله قل وإن زنى وإن سرق) أى فله الجنة فقد حذف جواب الشرط ثم إنه يحتمل أن له الجنة بدون ساقطة عذاب ويحتمل أن المراد فله الجنة إما ابتداء أو بعد نفوذ الوعيد فيه (قوله من دخل القبر بلا اله الا الله) أى من مات وكان آخر كلامه من الدنيا قول لا اله الا الله خاضه الله من النار وظاهره أنه لا يعذب أصلاً ، وقيل المراد من مات مصراً عليها وإن لم تكن آخر قوله . وقيل المراد بكونه دخل القبر بها أنها تكتب وتجعل في قبره (قوله أسعد الناس) أى أولى الناس بشفاعتي (قوله وعن عتب بن بكسر العين وسكون التاء اللتاة فوق) (قوله غدا على رسول الله صلى الله عليه وسلم) أى مر على بالنداء (قوله فقال لن يوافق) بالبناء للفاعل أى لن ينجى عبد يوم القيامة ملتباً بقول لا اله الا الله فإياه فى قوله قول للابسة (قوله لإحرمه الله على النار) هذا ظاهره فى أن لا اله الا الله تكفر الكبائر ولا مانع من أن الله يغفر عنه بركتها ويرضى عنه خصامه (قوله من لقن عند الموت لا اله الا الله) أى فطبق بها فى العبارة حذف ولا بد منه لأن دخول الجنة مرتب على التلقين بها بعد التلقين لاعلى مجرد التلقين كاهو ظاهر الحديث . وحاصله أنه إذا حضرت الوفاة انساها فلقته شخص لا اله الا الله فنطق بها ذلك المتحضر فانه يدخل الجنة . وصفة التلقين أن يقول الجالس عنده وهو فى النزاع لا اله الا الله ولا يقول له قل لا اله الا الله فالتلقين يكون عند الاحتضار لا بعد الموت إذا ليس مشروعا عند اللحية وهو سنة بعد الموت عند الشافعية (قوله لتتوأموتاكم) أى مرضاكم بالآيدين

فقال لن يوافق عبد يوم القيامة يقول لا اله الا الله يقضى بها وجهه الله الآخر لله على النار وعنه صلى الله عليه وسلم أنه قال مفتاح الجنة لا اله الا الله وروى أنس أن لا اله الا الله عن الجنة وعنه صلى الله عليه وسلم من لقن عند الموت لا اله الا الله دخل الجنة وعنه صلى الله عليه وسلم لقنوا موتاكم لا اله الا الله .

فأما تهمم الذنوب عندما قالوا يا رسول الله فإن قال في حياته قال هي أحسنوا أحسنهم وفي مسند البزار عن أبي هريرة رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من قال لا إله إلا الله فنته يوم من دهره ما أصابه قبل ذلك ما أصابه وفي الأحياء قال عليه الصلاة والسلام لو جاء قاتل لإله إلا الله صادقاً غريب (٢٢٨) الأرض ذنوباً غفر له ذلك وفيه أيضاً وقال صلى الله عليه وسلم ليس على أهل

لا إله إلا الله وحشة في قبورهم ولا في نشورهم كاتى أنظر إليهم عند الصيحة ينفضون رؤوسهم من التراب ويقولون الحمد لله الذى أذهب عنا الحزن إن ربنا لغفور شكور وفيه وقال أيضاً لأبي هريرة رضي الله تعالى عنه بأبهريرة أن كل حسنة تعملها توزن يوم القيامة الشهادة أن لا إله إلا الله فأنها لا توضع في ميزان لأنها لو وضعت في ميزان من قالمها صادقاً ووضعت السموات السبع والأرضون السبع وما فيها كانت لا إله إلا الله أرجح من ذلك وفيه وقال من قال لا إله إلا الله عاصداً دخل الجنة وقال لتدخلن الجنة حكمكم الامن تأبى وشرذ عن الله شرود البعير عن أهله قبل يا رسول الله من الذى تأبى قال من لم يقل لا إله إلا الله فأنشأ كثروا من قول لا إله إلا الله

لوت أولقتوا من مات منكم بعد دفنه على ما تقم من الخلاف بين المالكية والشافعية (قوله فأنها تهمم) أى بالمال للهمة أى تنقض وبالمال للجمعة أى تقطع (قوله وفي مسند البزار) فى بعض النسخ وفي مسند ابن سنجر بكسر السين وسكون التون وفتح الجيم بدل البزار وهذه النسخة هي الصحيحة لأن البزار لا مسند له كذا فى يس عن النجور (قوله يوماً) فى نسخة يوماً وهو ظرف لقال وقوله فنته جواب من والى من قال فى أى يوم أى فى أى زمان من دهره لا إله إلا الله فنته سواء كان أصاب قبل ذلك من الذنوب كثيراً أو قليلاً كذا قال بعضهم ولكن بعد كون الظرف معمولاً لقال أنه لا داعى لتأخيره عن جملة فنته وقال بعضهم إن الظرف معمول لفنته والى من قال لا إله إلا الله فنته فى يوم من دهره والراد يوم النعم وقت الخالص من الهالك ودخول الجنة إما ابتداء أو بعد الخروج من النار والأظهر أن الضلعين تنازعا الظرف أى من قال فى أى زمان من دهره لا إله إلا الله فنته فى يوم من دهره وهو وقت الخالص من الهالك ودخول الجنة (قوله أصابه قبل ذلك) أى من الذنوب ما أصابه منها أى سواء كان ما أصابه قبل ذلك من الذنوب كثيراً أو قليلاً (قوله بقراب الأرض) بضم القاف وكسرها لفتان والضم أشهر ومعناه ما يقارب ملاها وقوله صادقاً أى مدعنا بمعناها (قوله وحشة فى قبورهم) الوحشة النفية الوحشة للشبهة لوحشة الكفار هي شدة الخوف والشقة وهذا لا ينافى أن المؤمن العاصى يصب فى قبره كآلم (قوله كاتى أنظر إليهم) هذا من جملة الحديث المتقدم فهو من جملة كلام النبي صلى الله عليه وسلم وكأن التحقيق أى لآنى أنظر إليهم تحقيقاً وهذا دليل لكونهم لا وحشة عليهم أى إذا كان عاقبة أمرهم ذلك فلا وحشة عليهم والراد بالصيحة النفقة الثانية (قوله فأنها لا توضع فى ميزان) فيه أنه تقم فى حديث البطاطة أنها توضع فيها . وأجاب بعضهم بأن ما تقم فى رجل معين وما هنا فى غيره أو أن ما هنا محمول على الواجبة كاتى يدخل بها فى الإيمان وامر فى الندوبة أو بحباب أيضاً بأن ما تقم من وضعها فى الكفة كناية عن كثرة الثواب جداً أو أنها لا توضع فى ميزان تكون فيه مرجوحة أو مساوية فلا ينافى مآمر من أنها توضع فى كفة الميزان فترجح وإذا جسمت الأعمال فى الآخرة هل تبقى على تجسيمها أولاً نقل عن بعضهم أنها تبقى فى أفضة منازلهم ليسروا بها إذا رأوها له مولى (قوله صادقاً) أى حاله كونه مصداقاً بمعناها ومدعنا به (قوله قبل أن يحال ينسك ويثنا) أى بالموت (قوله وهى دعوة الحق) أى دعوة اللوى الحق لأن اللوى دعا إليها عباده وطلبها منهم (قوله وهى العروة الوثقى) أى التى يستوثق بها فى الخلاص من النار لأن الشخص إذا تمسك بها خلاص من النار والعروة فى الأصل الخشبة التى توضع فيها عقدة الحبل تشبه أذن الكوز شبه الكلمة للشرقة بها بجماع الاستعانة على التصود فى كل (قوله وهى ثمن الجنة) أى فالشخص قد اشترى الجنة بها فالجنة كالثمن ولا إله إلا الله كاتى (قوله الذين أحسنوا) أى فى الدنيا بقولهم لا إله إلا الله وقوله الحسن أى وهى الجنة . وقوله وزيادة أى ولهم الزيادة على الحسنى وهى رؤية اللوى جل جلاله (قوله أنت على محيقتة) هذا يقتضى اتحادها وهو أحد أقوال وقيل إن السيئات تكذب فى صحيفة على حدتها والحسنات تكذب فى صحيفة على حدتها

قبل أن يحال ينسك وبينها فأنها كلمة التوحيد وهى كلمة الإخلاص وهى كلمة التقوى (قوله) وهى الكلمة الطيبة وهى دعوة الحق وهى العروة الوثقى وهى ثمن الجنة وفيه وقال تعالى - هل جزاء الإحسان إلا الإحسان - فقيل الإحسان فى الدنيا قول لا إله إلا الله وفى الآخرة الجنة لمن قالها وكذا قوله عز وجل - الذين أحسنوا الحسنى وزيادة - وفيه ويروى أن العبد إذا قال لا إله إلا الله أنت على محيقتة فلا تمر على خطيئة إلا أعفها حتى تجد حسنة مثلاً فتجلس الى جنبها

وفي كتاب عبد الفتور عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم إن لله تبارك وتعالى عمودا من نور بين يدي العرش فإذا قال العبد لا إله إلا الله اهتز ذلك العمود فيقول الله تبارك وتعالى له اسكن فيقول وكيف أسكن وأنت لم تضر لقاتلها فيقول قد غفرت له فيسكن عند ذلك . وفيه عن أبي ذر قال قلت يا رسول الله أوصني فقال أوصيك بتقوى الله فإذا عملت سيئة فأتبها بحسنة تحمها . قلت يا رسول الله أمن الحسنات لا إله إلا الله قال هي من أفضل الحسنات . وفيه عن كعب أوحى الله إلى موسى في التوراة لولا من يقول لا إله إلا الله لسلط جهنم على أهل الدنيا . وفيه رسول الله صلى الله عليه وسلم من قال لا إله إلا الله ثلاث مرات في يومه كانت له كفارة لكل ذنب أمياه في ذلك اليوم . وفيه وذكر عن ابن أبي الفضل الجوهري قال إذا دخل أهل الجنة الجنة (٢٣٩) سمعوا أشجارها وأثمارها

وأثمارها وجميع ما فيها يقولون لا إله إلا الله فيقول بعضهم لبعض كلمة كنا نقتل عنها في الدنيا وفيه وحديث أيضا قال يهتز العرش ثلاثا لقول المؤمن لا إله إلا الله ولكلمة الكافر إذا قالها في الأرض وإذا مات في أرض غريبة . وعن بعض الصحابة رضي الله عنهم قال لا إله إلا الله خالصا من قلبه ومذمها بالتعظيم غفر له أربعة آلاف ذنب من الكبائر قبل أن لم يكن له هذه الذنوب قال غفر له من ذنوب أبويه وأهل وجيرانه وذكر عياض في المدارك عن يونس ابن عبد الأعلى أنه

(قوله وفي كتاب عبد الفتور) إمامنا أضاف أوعطف على قوله وفي الأحياء وليس معطوفا على المنقول عن الأحياء لأن عبد الفتور متأخر عن صاحب الأحياء قاله يسي (قوله اهتز ذلك العمود) أي فرحا وطربا (قوله لسلط جهنم) أي فلاله إلا الله سور لأهل الدنيا حفظه لهم من جهنم (قوله أمياه في ذلك اليوم) أي ومثل اليوم الليلة فإذا قال لا إله إلا الله ثلاث مرات في ليلة كانت له كفارة لكل ذنب أمياه في تلك الليلة (قوله نقتل عنها) بضم الفاء (قوله وحديث أيضا) يعني ابن أبي الفضل الجوهري (قوله يهتز العرش ثلاثا) أي أما اهتزازه لقول المؤمن لا إله إلا الله ففرحه وسروره بذلك وأما اهتزازه لموت الغريب فلنزهته عليه وأما اهتزازه لكلمة الكافر إذا قالها ففرحه وسروره لأن المراد بكلمة الكافر الكلمة للشرفة وأضيفت للكافر لأنه يدخل بها الإسلام كذا قيل . وقيل المراد بكلمة الكافر كلمة كفره أي الكلمة للكفرة له كقوله العزيز ابن الله أو المسيح إله أو ابن الله أو محمد ليس رسول وعلى هذا فاهتز العرش لكلمة الكافر للضب (قوله ومذمها بالتعظيم) أي ومذمها مذكرا ملتصبا بقصد تعظيم اللؤلؤ والمراد أنه أتى باللمة في مواضع للثب بأن مذكرا ألفا من لا ومذكرا أربعة آلاف ذنب من الكبائر) قد مر ما اجتنبت الكبائر وانظر هل يجاب بأن ذلك شرط في فتح أبواب السماء حتى تفضي إلى العرش وما هنا ليس فيه تعرض للفتح للذكور اه مولى (قوله اسم الله الأكبر) أي الأعظم من غيره من الأسماء لأنه دال على إصابته بجميع صفات الكمال ونزاهته عن صفات النقصان (قوله ولهذا) أي ولأجل هذه الأحاديث الواردة فيها خصوصا فيها للفقير (قوله ملازمة هذا الكر) أي لا إله إلا الله (قوله وأهل التسبب) أي المشتغلون بالتجارة (قوله والمشتغلون بالخدمة) أي كالمعلم وقوله والصنائع أي كالحياطين والحياكين وقوله وأهل التسبب مبتدأ وقوله اثني عشر أي يذكرونه اثني عشر والجملة خبر (قوله كانت له فداء من النار) أي وقد جرى عمل الناس الآن على ذلك فيبني الشخص أن يذكرك ذلك العدد ويجعله فداء لنفسه أو لأبيه أو لأصحابه فتقوله وروى أن من قالها أي لنفسه أو لغيره (قوله عن الشيخ أبي زيد القرطبي) أي المالكي (قوله أنه قال) أي القرطبي قالوا الواقعة الآتية للقرطبي لالسنوسي كافتد يتوهم (قوله ومحات منها) أي من ذكرها لأهل أي أنه جعل لكل واحد سبعين ألفا (قوله يكاشف) بالبناء للمفعول أي يزالها الحجاب ويطلع الله على الأمور المشبية كالعرش والروح والجنة ولذا قال بعض أهل الله أطلعتني الله على ما في الجنة فأعرف ما فيها قصر أقصرا وأطلعتني الله على ما في النار فأعرف ما فيها

صابه شيء فرأى في منامه قائلا يقول له اسم الله الأكبر لا إله إلا الله فتأله ومسح على ما وجدته من الأذى فأصبح معافى . وذكر ابن القاكاني أن ملازمة ذكرها عند دخول المنزل يزيل الفقر . وفضل هذه الكلمة كثيرا لا يمكن استقصاؤه ولهذا اختار الأئمة ملازمة هذا الله في كل حال حتى أن منهم من لا يفرغ عنه ليلا ولا نهارا ومنهم من يذكركه بين اليوم والليلة سبعين ألف مرة وأهل التسبب والمشتغلون بالخدمة والصنائع اثني عشر ألف مرة . وروى أن من قالها سبعين ألف مرة كانت له فداء من النار . وقد ذكر الشيخ أبو محمد عبد الله بن أسعد الباقاني النشافي في كتابه الإرشاد والطريق إلى فضل ذكر الله تعالى وتلاوة كتابه العزيز عن الشيخ أبي زيد القرطبي أنه قال سمعت في بعض الآثار أن من قال لا إله إلا الله سبعين ألف مرة كانت فداءه من النار فعلمت على ذلك رجاء بركة الوعد . أعمالا أدخرتها لنفسه وعملت منها لأهله . وكان إذ ذاك بيت معنشاب كان يقال إنه يكاشف في بعض الأوقات الجنة والنار

وكان في قلبه منه شيء. فاتفق أن استدعاه بعض الاخوان إلى منزله فينبأ نحن نقول العظام والقلب معنا إذ صلح صيحة منكروه واجتمع في نفسه وهو يقول يا عم هذه أمي في النار وهو يصيح بصياح عظيم لا يشك من صمته أنه من أمر فلما رأيت ما به قلت في نفسي اليوم أجرب صدقه فأعلمني الله تعالى السبعين ألفا ولم يطلع على ذلك أحد إلا الله تعالى قتلت في نفسي الأثر حق والذين روه لنا صادقون اللهم إن السبعين ألفا فداء هذه المرأة آمَنَ هذا الشاب من النار فاستتمت الحاطرة في نفسي إلا أن قال يا عم هاهنا

(٢٣٠)

أخرجت الحمد لله فحصل لي فائدتان إيماني بصدق الأثر وسلامتي من حائوتا حائوتا أي دكانا (قوله وكان في قلبي الخ) أي كنت لأصدقته في دعواه المكشوفة وهذا من كلام القرطبي (قوله منكروه) أي مزعجة (قوله واجتمع في نفسه) أي انضم في نفسه وانكشف (قوله هذه أمي في النار) أي هذه روح أمي في النار لأن الجسم لا يدخل النار إلا يوم القيامة فالروح تنفصل بعد الموت عن الجسم فيبقى الجسم في القبر وهي تارة تذهب للجنة أو للنار أو لنبر ذلك (قوله السبعين ألفا) أي التي أذخرها لنفسه لأنه لم يحصل له ثمرتها فيجوز له أن يغير نيته ويحصلها لغيره (قوله إيماني بصدق الأثر) هذا يقتضي أنه لم يكن مصدقا بذلك الخبر من قبل فينبأ قوله سابقا الأثر حق والذين روه لنا صادقون فإن هذا يفيد أنه كان مصدقا به من قبل. والجواب أن المراد بالإيمان الاطمئنان فكأنه قال فحصل لي فائدتان الاطمئنان بصدق الأثر فهو كان مصدقا به من قبل ثم حصل له الاطمئنان بذلك الحديث على حدّ - ولكن ليطمئن قلبي (قوله وسلامتي من الشاب) أي من الاعتراض عليه (قوله وعلى صدقه) هو مع مقابلة فائدة ثانية والعائدة الأولى الإيمان بصدق الحديث. واعلم أن الاقتداء من النار بالسبعين ألفا يحصل ولو أخذ العاكر أجره على ذكره (قوله على فهم معناها أولا) أي قبل الله ذكرها إذا ذكر ولم يعرف معناها فلا نواب له أصلا والمراد فهم معناها تفصيلا بأن يعلم ما يدخل من الصفات تحت كل جزء من معناها (قوله ثم استحضاره) أي معناها عند ذكرها وهذا شرط كمال لأن الأمانة متوقفة عليه كالذي قبله (قوله ولو بطريق الاجمال) بأن لاحظ عند الله ذكر لا معبود بحق إلا الله أو لا مستغنى عن كل مسواه ومفتقرا إليه كل ماعداه إلا الله الذي هو المعنى اللازمي ولم يلاحظ اندراج العقائد في ذلك (قوله من سمح) بفتح الليم أي من جلد به وأشار به إلى أن شرحها على هذا الوجه مبشكرك للسلف وجاد به على خلق الله (قوله يحفظ هذه العقيدة) يعني اللعن (قوله في رياض الجنة) أي في بساتين الجنة في أي مكان شئت وعلى أي حالة شئت ويحتمل أن مراده بالرياض العقائد الشيعية بالرياض أو أن فيه حذف أي سبب رياض وهو العقائد وعلى هذين الاحتمالين فالمراد بالسروح في العقائد ذكر اللفظ المحتوى عليها وحينئذ قلنا إذا ذكر لآله إلا الله التي هي سبب لبساتين الجنة أو شبهة بها في أي وقت وفي أي مكان شئت (قوله على كل حال) متعلق بقوله يحصل له الثواب وقوله بقصد متعلق بذاكرك واللعن أن ذاكر هذه الكلمة بقصد القربة يحصل له الثواب على كل حال أي سواء ذكر على الصفة الآتية للشارح أو على صفة غيرها واحتترز بقوله بقصد القربة عما إذا ذكرها على وجه الرياء والسمعة فإنه لا ثواب له فعل أن لا ذكر ثلاثة أحوال تارة يذكر بقصد الرياء والسمعة وهذا لا ثواب له وتارة يذكر بقصد القربة وهذا إما أن يذكر على الوجه الأول أو على الوجه الثاني ليس يأكل وعلى كل منهما يحصل له الثواب (قوله لكن الأكل الخ) لكن حرف استدراك والأكل متبدا وقوله أن يعظم العاكر خبره

الشاب وعلى صدقه انتهى. وإلى التحريض على التكثير من ذكر هذه الكلمة للشرقة ليفوز العاكر بعظيم فضلها أشرت بقولي في أصل العقيدة فعل العاقل أن يكثر من ذكرها ولما كان تحقق هذا الخبر العظيم لنا ذكر هذه الكلمة موقوفا على فهم معناها أولا ثم استحضاره عند ذكرها ولو بطريق الاجمال ثانيا قيدت في أصل العقيدة ذكرها بقولي : مستحضرا لمناها بد أن شرح تلك معناها في أصل العقيدة شرحا لم أر من سمح به على تلك الصفة المذكورة فيها على حسن ما فهم إليه للولي الكريم جل جلاله ، فأسرع يامن من الله تعالى عليه

(قوله)

بفضله يحفظ هذه العقيدة للباركة إن شاء الله تعالى في رياض الجنة حيث شئت وكيف شئت فقد تحمكت بحفظها من مفتاح الجنة على أكل وجه فقرّر بذلك عينا واشكر الله تعالى على جميع إفضاله عليك بما تحسره عليه في الآخرة كثير عن لم يوفق لما وقت - نسأله سبحانه أن يجعلنا وإياك في الدنيا والآخرة من خيار أهل لإله إلا الله محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم [الفصل الثالث من الفصول الأربعة في بيان كيفية ذكر هذه الكلمة للشرقة على الوجه الأول كل] فأعلم أن ذاكر هذه الكلمة للشرقة على كل حال بقصد القربة يحصل له الثواب لكن لا كل الذي ترده على القلب

لواهب الإلهية والقنوتات الربانية وأمطار الرحمة النبية الدنية التي يقصر عنها الوصف أن يعظم الله ما عظم الله تعالى وأن يحسن  
أدبه مع مشارف مولانا جلّ وعزّ وقد علمت أن هذه الكلمة من أفضل الأذكار وأشرها عند الله تعالى فينبغي المؤمن أن يستن بها  
فيه يتوخأ لها ويلبس ثياب طاهرة ويقصد موضعاً طاهراً كما يقصد للصلاة وليتحرّ الانفرد والمخاوة من الحق المستطاع ويقصد  
الأزمنة الشرف كأيام الفجر إلى طلوع الشمس وبمصر إلى غروبها (٢٣١) أو ما يمكن منه من بعض ذلك

وبين المشادين والبحر  
ثم يستقبل القبلة  
ويفتح ورده أولاً  
بالاستغفار ولوماته مرة  
ليقبل يائنه من أدران  
العاصي ليتبأ تحليته  
بما رده عليه بعد ذلك  
من آتولر بقية أوراده  
ثم يلبس أثر ذلك صلاة  
على النبي صلى الله عليه  
وسلم ولو خمساً مرة  
ليستبره بياضه ويتبأ  
لحل ما رده عليه بعد  
ذلك من سرّ التهليل  
وليقتصد بذلك كله  
امتنال أمر الله سبحانه  
وتعالى وطلب رضاه  
والتي عينه على  
إحسان قلبه وقصد  
القربة في هذه الأذكار  
أن يذكر على قلبه أمر  
مولانا جلّ وعزّ بكل  
واحد ما يستشعر قلبه  
هبة الأمر بمعرفة من  
صدر منه . وكيفية  
ذكر ذلك على القلب  
أن يتعوذ أولاً بالله  
عز وجل من الشيطان

(قوله الواهب الإلهية) فاعل رد أي لكن الأكل الذي ترد الواهب الدنية على القلب بسببه (قوله  
والقنوتات الربانية) أي وترد القنوتات الربانية على القلب بسببه وهذا أيضاً مرادف لما قبله (قوله  
أمطار الرحمة النبية) أي وترد أمطار الرحمة النبية على القلب بسببه وهذا مرادف لما قبله فالواهب  
الدنية والقنوتات الربانية والأمطار النبية كلها بمعنى واحد وهو الآتولر والمعارف التي تحصل في قلب  
الساكر (قوله أن يعظم الله ما عظم الله) أي وهو لا إله إلا الله وتظيمها إحسان الأدب معها بالوضوء  
ولبس ثوب طاهر والجلاس في مكان طاهر كأيته الشارح (قوله وأن يحسن أدبه مع مشارف مولانا)  
مرادف لما قبله لأن المراد بمشارف الله هو لا إله إلا الله (قوله فيتوخأ لها) أي لأجل الله كرها (قوله من  
بعض ذلك) أي من بعض ما بين طلوع الفجر إلى طلوع الشمس وبعض ما بعد العصر للغروب (قوله  
والسحر) أي آخر الليل (قوله ثم يستقبل القبلة) أي لأن استقبالها سبب تيسير العبادة (قوله ولوماته  
مرة) أي فأقل من المائة ليحصل به اللطوب وهذا مع اتساع الوقت فإن كان ضيقاً لم يمكن من الاستغفار  
ولو سبع مرات (قوله من أدران العاصي) أي من العاصي الشبيهة بالأدران أي الأوساخ وأن إضافة  
أدران العاصي من الإضافة البيانية (قوله من آتولر بقية أوراده) أي من الآتولر الحاصلة من بقية  
أوراده أي عقب ذلك وهي الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم ولا إله إلا الله كآتي له (قوله إثر ذلك)  
أي عقب ذلك الاستغفار (قوله ولو خمساً مرة) أي فأقل الورد من الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم  
خمساً مرة وقيل أقله ثلثاً مرة (قوله وليقتصد بذلك) أي الله كركه من الاستغفار والصلاة على النبي  
صلى الله عليه وسلم والتهليل (قوله امتثال أمر الله) أي ولا يقصد أنه يكون ولياً لأنه لا ينبغي ذلك بل قال  
بضمهم من قصد بالله أن يكون ولياً كانت عبدة الأوثان أحسن منه من هذه الحيفية لأن عبدة  
الأوثان يقصدون بعبادتهم التقرب إلى الله وطلب رضاه وهذا الشخص إنما يقصد بعبادته منفعة  
نفسه لا امتثال أمر مولاه ورضاه (قوله أن يذكر على قلبه) أي أن يجري على قلبه (قوله بكل واحد  
منها) أي من الأذكار الثلاثة الاستغفار والصلاة على النبي والتهليل (قوله هبة الأمر) أي الهبة  
للقارنة للأمر فالأمر بسكون اليم مصدر ويصح قراءته بالمد اسم فاعل أي هبة الأمر وهو الولي  
جلّ وعزّ (قوله بمعرفة الخ) أي بسبب معرفة من صدر منه الأمر بالأذكار لتقديسه (قوله وكيف يذكر  
ذلك الخ) أي وكيف يذكره في قلبه أمر مولانا بهذه الأذكار (قوله فإذا قرأت القرآن) أي كلاً أو بعضاً  
وهو هاتين أو ما تيسر من خير إلى آخر السورة فهو تال للقرآن (قوله استشعر القلب على ذلك)  
أي من ذلك أو عند ذلك (قوله وطلبه بفضل) أي واستشعر طلبه حالة كون ذلك الطلب ملتصقاً بالفضل  
لأن ذلك الطلب واجب على الله بل طلبه فضلاً من أجل ترتب الجزاء وجعل الطلب بفضل من حيث  
الجزاء للترتب عليه فالجزاء بفضل الله لأنه واجب عليه (قوله فذاب) عطف على استشعر (قوله واحترق)  
عطف على ذاب (قوله واقتنار جميعها) مفصول معه أي مع اقتنار جميعها إليه (قوله فند ذلك)

الرجيم فأقصد التلاوة قوله تعالى - فإذا قرأت القرآن فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم - ثم ليتل إثر التعوذ قوله تعالى - وما تقدموا  
لا تفسدكم من خير تجدوه عند الله هو خيراً وأعظم أجراً واستغفروا الله إن الله غفور رحيم - فإذا فرغ من تلاوة هذه الآية استشعر  
القلب على ذلك خطاب الولي الكريم جلّ جلاله وطلبه بفضل من العبد الضعيف الفقير الحقير الاستغفار والرجاء إلى مولاه الرجيم الرحمن  
العزيز الشفار فذاب عند ذلك من شدة الحياة من الولي الكريم واحترق نفسه إذ لم يرها أهلاً لحطاب من أوجد الكائنات كلها  
واقتنار جميعها إليه وهو الفنى بالأطلاق ذو الفضل العظيم فند ذلك يادار بلسانه وهو :

يرغد من شدة الحمية والحجل والعظيم قائلا ليك مولاي وسعدك والخيركة في يدك وهذا عبدك الضعيف الدليل عليك موعلة في طهاره باطنه وظاهره يقول بتوفيقك امتثالاً لأمرك مستعيناً بك اللهم إني استغفرك بملوأي وآوب إليك من جميع الصغائر والكبائر وهو أضاف الحواطر أو نحو ذلك من عبارات الاستغفار وليختر منها ما يراه قوى التأثير في باطنه ثم نادى حتى يتم ورده من الاستغفار فإذا أتته حمد الله تعالى ثلاثاً أو سبعاً أو نحو ذلك مستحضراً قدر النعمة التي وقته المولى الكريم لبدنها ونعماتها حتى غسل من القلب أدرانها وكشف عنه دخان النبور أنه يقول في هيئة ذلك الحمد لله الذي أنعم علينا بنعمة الإيمان والاسلام وهدانا بسيدنا ومولانا محمد عليه من الله تعالى أفضل (٢٣٢) الصلاة وأزكى السلام - الحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا

أن هدانا الله لقد جاءت  
رسلد بنا بالحق - ثم  
ليشرح إر ذلك في  
التعوذ على ما سبق  
وليتل إثره على قلبه  
قوله تعالى - إن الله  
وملائكته يصلون  
على النبي يا أيها الذين  
آمنوا صلوا عليه  
وسلموا تسلياً - فند  
ذلك يستحضر القلب  
عظيم فضل سيدنا  
ومولانا محمد صلى الله  
عليه وسلم عند الله  
فعلى وأنه حاز عنده  
منزلة لا يمكن أن تلحق  
إنمولاً نجل وعز على  
ما هو عليه من الجلال  
والكمال فخير أنه يصلى  
بنفسه على سيدنا محمد  
صلى الله عليه وسلم  
وهكذا ملائكة  
الكرام عليهم الصلاة  
والسلام على مام عيه  
من الكثرة والشرف

يتوسلون إلى الله تعالى بالصلاة على حبيبه ومصطفاه من جميع خلقه محمد صلى الله عليه وسلم فيفرح  
عند ذلك العبد الضعيف الفقير إذ فضل عليه مولاه بأن أدخله بهذا الخطاب الجسم وما احتوى عليه من الأمر العظيم وفروضة  
التقرب إلى حبيبه وأفضل خلقه عنده عليه من مولانا جل - وعلا أفضل الصلاة وأزكى التسليم فينتدب بار بلسانه وهو يتهيج فرحاً  
لعظيم فضل مولاه جل - وعلا عليه إذ فتح له الباب إلى التوصل منه إلى أعظم الوسائل عنده سيدنا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم فقال  
عجيباً لهذا الأمر الجليل ليك مولاي وسعدك والخيركة في يدك وها هو العبد الفقير الخجير راكن لتسبيح جنابك منوّل إليك  
أفضل أحبائك صلى الله عليه وسلم يقول بتوفيقك امتثالاً لأمرك ومستعيناً بك في جميع أموره اللهم صل على سيدنا محمد نبيك ورسولك  
وبذلك صلاة أرقى بها مراق الاخلاص وأتال بها غاية الاختصاص وسلم تسلياً .

فَعَدَمَا أَطْلَحَ بِهِ عَمَلَكُمْ وَأَحْصَاهُ كِتَابُكَ أَوْ غَيْرَ ذَلِكَ مِنْ كَيْفِيَّاتِ التَّعْلِيلَاتِ الَّتِي يَلِيْقُ بِجَدِّهِ نَحْمَدُكَ عَلَى ذَلِكَ مَسْتَحْضِرًا لِمُصَوِّرِهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الَّتِي لَيْسَ ثَمَّ فِي الْخُلُوقَاتِ مِثْلُهَا فِي الْجَمَالِ الْمُسْتَعْرَا عَظِيمِ حُرْمَتِهِ عِنْدَ الْعَالِيِّ ذِي الْجَلَالِ إِذَا كَرِهَ عَظِيمُ شَفَقَتِهِ وَرَأْفَتِهِ بِالْمُؤْمِنِينَ وَشِدَّةُ اهْتِبَالِهِ بِهِمْ فِي حَيَاتِهِ وَبَعْدَمَاتِهِ وَالسَّيِّئِ فِي مَرَاتِدِهِمْ وَإِقْظَاذِهِمْ مِنْ كُلِّ هَوْلٍ دُنْيَا وَآخِرَى صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَعَلَى سَائِرِ أَنْبِيَائِهِ وَرُسُلِهِ أَجْمَعِينَ لِيَتَرَى فِي ذَلِكَ عَظِيمَ حُبِّهِ فِي قَلْبِهِ وَتَشَعُّعَ أَتَوَلَّوْا حَسْنَ الْإِتِّبَاعِ فِي ظَاهِرِهِ وَلَبَّهَ قَدْ فَرَّغَ مِنْ وَرْدِهِ بِالصَّلَاةِ عَلَيْهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَمْدُ اللَّهِ تَعَالَى أَيْضًا عَلَى التَّوْفِيقِ لِبَدْوَةِ ذَلِكَ وَتَمَامِهِ لِقَبْدِ الشُّكْرِ هَذِهِ النِّعْمَةُ الْعَظِيمَةُ خَشْيَةُ السُّلْبِ عَلَيْهَا وَأَقْلُ ذَلِكَ ثَلَاثَةٌ أَوْ سَبْعٌ نَحْمَدُكَ لِيُشِيرَ بِإِثْرِكَ فِي التَّوَعُّدِ قَاصِدًا التَّلَاوَةَ لِيَتِمَّ لِيَتَرَى إِيَّاهُ قَوْلُهُ تَعَالَى فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ ثُمَّ لِيَجِبَ أَمْرُ مَوْلَانَا

(٢٣٣)

العزيز بقوله ليك  
مولاي وسعديك  
واخير كله في يدك  
وها هو العبد الفقير  
الحقير بوحده بالتهليل  
منخله من كل شرك  
ومن كل تغيير وتبدل  
بقوله خلصا من قلبه  
ذا كرار به لا اله الا الله  
محمد رسول الله صلى الله  
عليه وسلم إلى آخر  
دور سبخته من التهليل  
وليد التَّوَعُّدِ والتَّلَاوَةِ  
في أوَّل كل دور منها  
وإن اجتاز بالمرَّة الأولى  
فلا بأس وليحافظ  
الداكر على إحضار قلبه  
لمعنى التهليل ليفوز  
بغراته ويستضيء قلبه  
بعظيم أنواره وتحصل له  
الحرية العظمى من  
رقعة لثى من الكائنات  
ويتحلَّى بالترتبة  
العليا والشرف الأسمى  
بإستاده علما وحالا  
ظاهرا واطنا إلى مولاه

المولى بملك عظيمه دار وتلك الدار لها ثناء كل من وصل لثقتك الفناء صار محيا ومخفوطا تشبها مضمارا في النفس وإتبات الجانب تخييل والنيب مبالغة في المنع أى أنه شديد المنع من كل سوء ويحتمل أن يراد بالجانب اللقائم والثَّانِ أى شَأْنُكَ مَنِيع أى شديد المنع وشديد دفع ضرر من أخى إليك (قوله عند ما أطاح به علمك الخ) اعلم أن لى إذا قال اللهم صل على محمد بعدد الحصى أو عدد الزملى أو عدد ما أطاح به علمك يحصل له ثواب كثير لكن لا بعدد الزملى والحصى ولا بتدبر ثواب من صلى بعدد الزملى بالمثل ثم إن التحقيق أن النبي صلى الله عليه وسلم يتنعم بصلواتنا عليه لكن لا ينبغي للصلى أن يتصد ذلك وإنما يتصد نفع نفسه كما يزاد نفعه بذكر العمل بالأحكام الشرعية الواردة عنه وكذلك الشيخ إذا علم أن إنسانا حاكفا صار يعمل به ويعلمه للناس فإنه يزاد نفعه بذكر العمل به (قوله ثم جادى على ذلك) أى على ما ذكر من الصلاة (قوله اهتباله) بتقديم الهاء من الاهتبال بالنسبة وهو الاعتناء به وفى بعض النسخ واهتباله من الابهتال الذى هو التضرع (قوله ليرى) أى ليرى أيد وهو علمه لتقوله مستحضرا لصورته (قوله ولبه) بضم اللام وتشديد الباء أى قلبه (قوله فإذا فرغ من ورده بالصلاة) أى المصوِّر بالصلاة (قوله لبده ذلك) أى الورد (قوله هذه النعمة العظمى) أى وهو استعمال ذلك الورد . والحاصل أن استعمال ذلك الورد نعمة عظيمة فينبغى أن لا يقيد بها ولا يحبسها بالحد عليها مخافة من الزوال (قوله فاعلم أنه لا اله الا الله) هذا مقول القول (قوله سبخته) بضم السين وقتحها (قوله ويستضيء الخ) بيان لثغراته (قوله ولولوج الخ) أى دخول (قوله وتحصل له الحرية العظمى من رقع لثى من الكائنات) يعنى أن الشخص إذا التفت إلى عبدين العبيد صار قايما بذلك العبد للثقت إليه فإذا استحضر في قلبه معنى التهليل وأنه تعالى هو الذى عن كل مأساؤه وأن كل مأساؤه مفتقر إليه فلا يفتقر لأحد غيره تعالى فلا يصير رقاً لأحد من الخلق (قوله بإستاده إلى مولاه علما وحالا) أى بسبب إستاده إلى مولاه من جهة علمه بمعنى التهليل ومن جهة حاله وهو الله (قوله ظاهرا واطنا) أى فى الظاهر والباطن وهو لطف ونشر مشوش فقولته ظاهرا تفسير لقوله حالا وقوله اطننا تفسير لقوله علما فكأنه قال بسبب إستاده لمولاه فى الباطن لاستحضاره لمعنى التهليل وفى الظاهر لذكره لمولاه بالتهليل (قوله نعم المولى) أى هو فالخصوص بالمدح عنوف (قوله ولهذا) أى ولأجل ما تقدم من أن الداكر يتحلَّى بالترتبة العليا بإستاده إلى الله ويتخلص من الرقعة لثى من الكائنات أى لكون الداكر يفتقر له ذلك كانت كلمة الشهادة على هذا النوال جامعة بين الخلية والخلية (قوله ويطرده الخ) أى بأن يطرد الخ فهو تفسير لما قبله (قوله استعبدته) أى صيرته عبدا (قوله بقوله لا اله الا الله) متعلق بـ يتخلَّى وفى نسخة بقوله لا اله بدون الا الله

(١) هذه الكلمة غير موجودة بنسخة الشارح التى بأيدينا اه مصححه .

لنفرد بالملك والتقدير الذى لا نافع ولا ضار سواه على العموم تبارك وتعالى نعم لنولى ونعم النصير ولهذا كانت هذه الكلمة لشرفه جامعة بين التحلية والتخلية فيتخلَّى الداكر أولا من قلبه ويطرده عنه جميع الخواطر الوهمية وجميع الكائنات التى استعبدته من جاه ومال ونساء وبنين ودينار ودرهم ومدح وذم ونحو ذلك بقوله لا اله الا الله أى ليس ثَمَّ سوى مولاه أجل وعز من جميع الكائنات على العموم من هو غنى في نفسه أو يفتقر إليه فى أثر ما حقد يستحق أن يعبدا أو يطاع أو يخاف أو يعول عليه فى أثر ما تاب جميعه عاجز أتم العجز عن إصلاح أمر ما إلى نفسه أو إلى غيره فوجب طرد جميعها من القلب لئلا يوجد لها كدما بلا شك ولا ريب وما وجد مع بعض تلك الأمور المخالفة كالطعام والشراب واللباس والثياب والنساء والبنين والأموال (٣٠ - دوق)

والتيار والاسلح والأسود والحيات والظلمة والجنة والنار من الصالح والذات وسن المفسد والآلام فليس منها أصلا ولا يؤمل عليها في شيء من ذلك ولا غيره فالافتتاح إلى شيء منها عجي وظلمة عظيمة وحالة سيئة غير مستقيمة وسفة قوى وخسلة ذميمة وقفر شديد التنج تجب البليانة في غسله من البال ليتبأ القلب للتحلي بالنور الركي اللامع من معرفة العلي ذي الجلال فلما غسل التناكر قلبه بذلك التي القوى العام وصلى على الكونين صلاته على الميت المعلوم أربما وختم بالسلام حلاه حينئذ برينة الدخول في حضرة الملك السلام فقال قول المضطرب الأواء اليائس بأسا قطبيا دائما من كل ماسوى مولاه أثر نقي لإله الإلاه ولما ابتهج قلبه بنور الحقيقة وكان الانتفاء بها موقوفا على (٢٣٤) القيام برسوم الشريعة وذلك لا يكون إلا بالادمان على ذكر صاحبها المبلغ لها عن

وهي للناسبة لأن المعنى للتقدم إنما أخذ من النبي (قوله والتهران) أي الله يني به فلا تكرار به مع قوله والجنة والنار (قوله من الصالح الخ) بيان لما وجد مع بعض تلك الأمور وقوله والذات راجع للطعام وما بعده إلى التهيران وقوله والمفسد الخ راجع للتهيران وما بعدها (قوله والذات) هي أخص من الصالح كما أن الآلام أخص من المفسد (قوله تجب البليانة في غسله من البال) أي من القلب (قوله ليتبأ القلب للتحلي) هو بالحاء الهملة وفي نسخة بالجيم أي للظهور (قوله بذلك التي القوى العام) أي وهو لإله (قوله وصلى على الكونين صلاته على الميت المعلوم) وهذا كناية عن إعراضه عن كل شيء حتى عن جسده وروحه الاعراض التام وصار للظنوره هو الله فالمراد بالكونين جسده وروحه وقيل إن المراد بهما الدنيا والآخرة والأول أحسن وبدل له قول بعض الأولياء مافي الحية لإلاه حيث قطع النظر عن نفسه وروحه ولم يلفت لإلاه فقط (قوله حلاه) أي حلى ذلك الداكر مولاه (قوله برينة الدخول) الإضافة بيانية (قوله السلام) أي كثير العلم أي الكبير متعلقات علمه وإلا فعلمه واحد (قوله الأواء) أي كثير التأثر أي التوجع من خوفه من مولاه (قوله أثر نقي لإلاه) معمول لقوله فقال وقوله إلا الله مقول القول (قوله بنور الحقيقة) هي الالتفات لما في نفس الأمر وقطع النظر عن كل شيء حتى عن جسمه وروحه أي ولما استنار قلبه بالحقيقة الشبيهة بالنور (قوله برسوم الشريعة) جمع رسم بمعنى العلامة والإضافة بيانية أي وكان الانتفاع بالحقيقة موقوفا على القيام برسوم وعلامات هي الشريعة لأن القيام بالشريعة علامة على رضا المرلى وعلى دخول الجنة أو أنه شبه الشريعة بمحل نفيس له علامات تشبها مضمرا في النفس على طريق الاستمارة بالكناية وإثبات الرسوم تخييل (قوله وذلك) أي القيام برسوم الشريعة (قوله أن يشفها) أي يصيرها شفعا أي زوجا (قوله نور توحيده) من إضافة المشبهة للشبه (قوله في منيع حرز الشريعة) أي الشريعة الشبيهة بالخز منيع والإضافة بيانية أي منيع حرز هو الشريعة (قوله فلماذا) أي فلاجل احتياج اداكر لشفع كلمة التوحيد بآيات الرسالة لسيدنا محمد (قوله محمد رسول الله) مقول القول (قوله بأن يصلى عليه إثره) أي إثر الذكر بأن يقول لا إله إلا الله اللهم صل على سيدنا محمد (قوله أو يقر برسالته) أي بأن يقول لا إله إلا الله محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم (قوله إذ هو باب الله الأعظم) فيه إشارة إلى أن الله أبوابا كالأنباء والأولياء والنبي صلى الله عليه وسلم أعظم الأبواب (قوله وكان مرميا) أي مطروحا (قوله في سجن القطيعة) أي في القطيعة الشبيهة بالسجن أو إضافة سجن للقطيعة بيانية (قوله أو هي الكفر بعينه) أو للشك

على الله عليه وسلم باب الله الأعظم الذي لا ينال كل خير دنيا وأخرى إلا بالتعلق به  
 فمن غفل عن ذكره والتسك بشرهته صلى الله عليه وسلم لم ينل مقصده وكان مرميا به في سجن القطيعة محروما من خير الدنيا والآخرة وسيدنا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم هو دليل الخلق إلى الله تعالى فكيف يصل إلى الله تعالى من غفل عن ذكر دليله وقد قال بعض من طبع الله تعالى على قلبه بمن يتعاطى التصوف وليس هو من أهل مقالة قريبة من الكفر أو هي الكفر بعينه إلا كشار من ذكر النبي صلى الله عليه وسلم حجاب عن الله تعالى وقد سلك بعض الضالين مثل هذه العبارة فقال إذا أفردت التهليل عن إثبات الرسالة كان أبلغ وأسرع في تأثير معنى التوحيد وأصح لفلا

الله تعالى سيدنا ومولانا  
 محمد صلى الله عليه وسلم  
 احتاج التناكر بعد  
 كلمة التوحيد الدالة  
 على الحقيقة أن يشفها  
 بآيات رسالة سيدنا  
 ومولانا محمد صلى الله  
 عليه وسلم ليحفظ نور  
 توحيده بأدخاله في  
 منيع حرز الشريعة  
 فهذا يقول الداكر إثر  
 لا إله إلا الله محمد رسول  
 الله صلى الله عليه وسلم  
 وهكذا ينبغي في كل  
 ذكر من أذاكر الله  
 تعالى أن لا يغفل المؤمن  
 فيه عن ذكر سيدنا  
 ومولانا محمد صلى الله  
 عليه وسلم إما بأن  
 يصلى عليه إثره أو يقر  
 برسالته مع الصلاة  
 عليه صلى الله عليه  
 وسلم أو نحو ذلك  
 مما يوجب تعظيمه  
 والتسك بأذنيه لإذ هو

أو



وتسويل شيطانه بأن قال التهليل معنى ولا ثبات الرسالة معنى وإذا اختلفت المعاني على الباطن ضعف التأثير وصدت القربة قالوا إجماعناج إلى وصل الله كرين عند الدخول في الاسلام . قال بعض الأئمة الراخين رضي الله تعالى عنهم وهذه المقالة والعباد بالله تعالى من الثقل التي لاموردها غير التار ولا عقي لها سوى دار البوار وما ذاك إلا المكر واستدراج إلى رفض الشريعة والأخلال من ربحها وتعطيل رسومها ولو علم هذا الضال ماتحت قوله محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم من الأسمار (٢٣٥) التوحيدية والحكم التهيلية

لا تفتح عنه ذلك المعنى فأصاب الرمي انتهى التهم أعذنا من الثقل ما ظهر منها وما بطن بحما سيدنا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم وصلاة وسلاماً فصل بهما مع الآخرة بفضل الله تعالى إلى الفردوس الأعلى والتمتع هناك في جواره تعالى بنفسين تلك المواهب والمن [انقصل الرابع من انقصول الأربعة في بيان القوائد التي تحصل بها هذه الكلمة المشرفة على الوجه الأمثل مع المواظبة] اعلم أن المواظبة على ذكر الكلمة المشرفة على الوجه الذي ذكرناه أولاً يحصل فوائد كثيرة منها ما يرجع إلى محاسن الأخلاق الدينية ومنها ما يرجع إلى الكرامات التي هي خوارق العادات . أما

أو للاضطراب وعليه فتقوله من طبع الله على قلبه أي جعل على قلبه اسوداداً (قوله وتسويل) أي وسوسة شيطانه (قوله قال بعض الأئمة) أي في الرد عليه وكلام هذا البعض يدل على أن هذه الكلمة مكفرة (قوله وقد سلك بعض الضالين) قال المقرئ إن نسخة المؤلف وقد سبك بالياء للوحدة وهي أصوب اه ملوى (قوله لاموردها) أي لأصحابها (قوله من ربحها) الرتبة في الأصل العروة التي يستوثق بها صغار الشأن وإصاتها للضمير المائد على الشريعة للبيان والرد بالانحلال الخلوص وكأنه قال والخلوص من رتبة هي الشريعة أو من إضافة التشبه به للشبه أي والخلوص من الشريعة التشبيه بالربقة (قوله لا تفتح) أي لزال (قوله الرمي) أي عمل الرمي والشخص إذا أصاب عمل الرمي فقد فاز بمقصوده فكذلك هذا الضال لو علم ماتحت قولنا محمد رسول الله من الأسمار والحكم لخط بالصواب (قوله الأخطى) صفة كاشفة للفردوس لأنه أعلى الجنان (قوله على الوجه الأكمل) أي من الطهارة واستقبال القبلة واستحضار القلب ومراعاة معنى الذكر (قوله إلى محاسن الأخلاق) أي الأخلاق الدينية الحسان (قوله أما الأول) أي وهو ما يرجع للأخلاق الدينية أي التي لها تعلق بالدين (قوله من الليل إلى فان) أراد به الأمور التي يتغير بها في الدنيا من مأكول ومشروب وملابس فإذا كان عنده مال فلا يلتفت له ولا يحرص على بقائه بل ينفقه وإذا ضاع فلا يسخط عليه (قوله وفراغ القلب من الثقة) أي من التوثق بزائل وهذا تفسير لما قبله (قوله وإن كانت أيد الخ) فيه إشارة إلى أن الزهد لا ينافي كثرة المال لأن المدار على خلوص الباطن من الليل إليه سواء كان موجوداً عنده أم لا (قوله فعلى سبيل الخ) أي فيلاحظ أنها عنده على سبيل العارية (قوله المحضة) أي الخالصة عن شائبة الملك (قوله تصرف الوكالة الخاصة) أي ليست على السوام بل في زمان معين فقوله ينتظر الخ تفسير لما قبله ويحتمل أن المراد بالخاصة أن ينفق منه على قدر ما أمر الشرع ولا ينفق منه في كل ما يبد له (قوله مع كل نفس) يفتح الفاء متعلق ينتظر أي ينتظر مع كل نفس العزل عن التصرف فيه بالموت (قوله وذلك) أي انتظار العزل عن التصرف فيه بالموت مع كل نفس ينفي عن النفس التعلق بمال لا بد من زواله أي كالأموال والمأكول والملابس (قوله ومنها التوكل) أي إضافه به (قوله وهو ثقة القلب) أي توثق القلب واعتياده على الوكيل الحق وهو المولى سبحانه وتعالى (قوله بحيث يسكن) أي القلب عن الاضطراب عند تعذر الأسباب فإذا تضرعت عليه أسباب الرزق أو أسباب النجاة مثلاً كان قلبه ساكناً ولا يحصل له قلق ولا اضطراب ولا يسخط لاعتقاده على المولى التام الضار (قوله تلبس ظاهره بالأسباب) كأن يكون تاجراً أو نجاراً أو حداداً وقوله ولا يفتح الخ أي لأن المدار على الالتفات إلى الله وقطع النظر عن غيره بالمرءة (قوله إذا كان قلبه فارغاً منها) أي خالياً عن الالتفات إليها (قوله الحياء) هو بالمدّة وقوله بتعظيم الله أي المصور بتعظيم الله بدوام ذكره الباء للسببية وهو يتعلق بتعظيم (قوله عن الشكوى به) أي عن الشكوى منه تعالى (قوله إلى العجزة)

الأول فيها إضافه بالزهد ونفي به خلوص الباطن من الليل إلى فان وفراغ القلب من الثقة بزائل وإن كانت اليمين مقبولة بمتاع حلال فعلى سبيل العارية المحضة وتصرفه فيه بالأذن الشرعي تصرف الوكالة الخاصة ينتظر العزل عن ذلك التصرف في الموت أو غيره مع كل نفس وذلك ينفي عن النفس التعلق بمال لا بد من زواله . ومنها التوكل وهو ثقة القلب بالوكيل الحق بحيث يسكن عن الاضطراب عند تعذر الأسباب ثقة بسبب الأسباب ولا يفتح في تركه تلبس ظاهره بالأسباب إذا كان قلبه فارغاً عنها بحيث يستوى عنده وجودها وعدمها . ومنها الحياء بتعظيم الله عز وجل وهو ما ذكره الزمزمه وأمره والامساك عن الشكوى به إلى العجز والقراءة غيره . ومنها النفي وهو غنى القلب

بسلامته من فتن الأسباب فلا يعترض على الأحكام بل ولا يبلل لملحه بمن صدرت منه جل وعز الفرد بالخلق والتدبير تلك الواهب ومنها الفتور وهو نقص يد القلب من الدنيا حرصا وكثارا لقطعه بأن حاجته ليست عند شيء منها وسكوت اللسان عنها بالكيفية مدحا وذكرا . ومنها الإتيار على نفسه بما لا يذمّه الشرع . ومنها القوة وهي التجافي عن مطالبة الخلق بالاحسان إليه ولو أحسن إليهم لملحه بأن إحسانه وإساءتهم إليه كل ذلك مخلوق له تعالى والله خلقكم وما تعملون فلم ير نفسه إحسانا حتى يطلب عليه جزاء ويرحم لهم إساءة حتى يذمهم عليها . اللهم إلا أن يكون الشرع هو الذي أمر بضمهم أو معاقبتهم فيضل حينئذ ما أمر به الشرع ليقوم بوظيفة التعبد فقط (٢٣٦) وهذه القوة هي فوق السالبة . ومنها الشكر وهو إفراد القلب بالثناء على

الله تعالى وروية التمد منه في طي النقم والفوائد كثيرة ومن أرادها فليجهد في أسبابها فيعرفها باليقين . وأما النوع الثاني من الفوائد فهو ما يرجع إلى الكرامات فمنها وضع البركة في الطعام ونحوه حتى يكثر القليل ويكفي اليسير وهذا مشاهد لأولياء الله تعالى كثيرا . ومنها يسر دنانير أو دراهم أو كليهما أو غير ذلك مما تدعو إليه الحاجة وقد كان بعض المشايخ في أول أمره حرارا فتعذر عليه شغل الحرارة تعذرا شرعيا فكان إذ قضى وظيفة ذكره يرفع رأسه فيجد في جحره درهما يشتري به قوت ذلك

فتحت جمع عاجز أي إلى المحاولات وقوله والفقراء عطفه على ما قبله عطف تفسير وقوله أي غير المتأخرين لذلك التاكي (قوله بسلامته) أي للصورة بسلامته (قوله من فتن الأسباب) أي من الأسباب للفتنة أو أن الإضافة بيانية (قوله فلا يعترض) أي من سلم قلبه من فتن الأسباب (قوله على الأحكام) أي على أحكام الله (قوله بالي) أي بالنسبة للماضي وقوله ولا يبلل أي بالنسبة للمستقبل أي بأن يقول لو ضلت كذا لحصل لي كذا أو يقول لعل أذهب للسلطان فيعطيني شيئا (قوله بمن صدرت منه) أي بمن صدرت الأحكام منه (قوله نقص يد القلب من الدنيا) أي ترك القلب تعلقه بالدنيا على وجه الحرص على تحصيلها والاكتناز منها . ولا يخفى ما في قوله نقص يد القلب من الاستعارة بالكناية والتخييل (قوله عند شيء منها) أي وإعالي عند الولي (قوله وسكوت اللسان) عطف على قوله نقص يد القلب (قوله بما لا يذمّه الشرع) احترازا بما إذا أراد أن يتصدق بجميع ما بيده وكان يسخط بعد ذلك فإن هذا مذموم شرعا (قوله القوة) بضم الفاء والتاء (قوله التجافي) أي التباعد (قوله ولو أحسن) أي ولو كان أحسن إليهم أي أنه لو فرض أنه كان أحسن إليهم صار فقيرا فلا يطلب بالاحسان منهم (قوله هو الذي أمر بضمهم أو معاقبتهم) كما لو تركبوا موجبا حد أو نهر (قوله فوق السالبة) أي فوق الرتبة السالبة بالسالبة وتسمى أيضا بالتفويض وهي استسلام الأمور كلها لله وتفويضها إليه وإنما كانت القوة فوق هذه الرتبة لأن هذه الرتبة تنجم بقايا النفس فلم يبق ما قامت عليه بخلاف القوة فإن النفس انضحت معها في القوة لا يلاحظ أن له إحسانا على غيره ولا لخلق أدنى عليه لانحياق نفسه بالمرءة وفي السالبة لا يسأل الخلق إحسانا مع ملاحظة أن له عليهم الاحسان ولا يؤاخذهم بأذنيهم له مع ملاحظة أنه وقعت منهم الإساءة له ولا شك أن الأولى أعلى من الثانية . واعلم أن التفويض الذي هو السالبة فوق التوكيل لأن التوكيل له مراد واختيار وهو يطلب مراده بالاعتدال على ربه والتفويض ليس له مراد (قوله وروية التمد منه في طي النقم) فإذا ابتلاه الله بنعمة يرى أن فيها نعمة فإذا سلبها له مثارا يرى أن هذه النعمة في ضمنها نعمة لأن مصيبة للمال أخف من المصيبة في النفس أوفى الدين (قوله حرارا) بالحاء المهملة وتشديد الراء بعدها بوزن قزاز أي يتعاطى صنعة الحرير (قوله الحرارة) بكسر الحاء (قوله التاودي) بضم الواو وكسر الدال نسبة لتاودة قرية بالمغرب من أعمال فاس (قوله شقة) بضم الشين وهي مقطع القماش مثلا (قوله وأمسك تحته الخ) أي أنه جلس على الطرف الآخر (قوله على سجاده) بفتح السين (قوله جديدا) أي جديدة (قوله معشر أولاده) أي جماعة أولاده والإضافة بيانية (قوله استعماله)

اليوم ونقل عن الشيخ أبي عبد الله التاودي أنه احتاج كسوة لأولاده وزوجته وكان كثير الأولاد فاشترى شقة أي ذهب بها إلى الحياط وأعطى طرفها الواحد وأمسك تحته الطرف الآخر فجعل الحياط يجذبها ويفصل بينها شيئا بعد شيء حتى صنع أبوابا عدة تشهد العادة بأن ذلك لا يكون من شقة واحدة فطال ذلك على الحياط فقال له يأسدي هذه الشقة مائتم أم أفتال قال له الشيخ خوف الفتنة قد غت ورمي له بإيقام من تحته . وكان بعض المشايخ لا يتنصب له كر ولا صلاة على سجاده في خلوة ولا يخلق الله له على سجاده وتحت دراهم جددا . وكان له عائلة وأولاد فكان معشر أولاده إذا رآوه يأخذ في التوجه للصلاة والد كرمي يحدقون به يترقبون انفضاله فإذا انصل التقطوا تلك الدراهم . فتمنهم للمل . ومنهم المكروه ما واصل ذلك حتى تعدت أبوابه وشاع الحديث فاقطع ذلك . ومنها أن ينكشف له عن حقيقة ما يريد استعماله من الطعام فيعرف حاله من حرمله ومن مشاهبه بأملوات يجدها

إنا من بلغة أو من ظاهره أو من غير مكرهات هذا الجلب كثيرة لا تحصى إلا أن المؤمن لا يغني عن قصد حاجتي من بلغته ولا يدخل عليه الشرك الخفي ومكر به والعبادة بالله إذعمن جملة ما يجب أن يصني قلبه عند ذكر كلمة التوحيد فليقطع التفاهة إليها بالكلفة وليكن مقصده رضا مولاه الذي لا خلف له منه ولا غش ولا خلو عنه وكشف الحجاب عن صيني قلبه حتى يتفرغ في ذلك الجلال العديم للثالو يواجبه مولاه بصجاب أسرار لا يمكن أن يعبر عنها للقال . اللهم افتح لنا في ذلك وزدنا من فضلك دنيا وأخرى يا أرحم الراحمين بحمد سيد الأولين والآخرين نبينا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم وعلى إخوانه من التبيين والمرسلين وعلى جميع الملائكة المقربين وإلى فضل هذه الكلمة وما يحصل لنا كرها من القوائد أثرت بقوى في أصل العقيدة فانه يرى لها من الأسرار والعجائب ما لا يدخل تحت حصر وهذا الفصل الرابع هو آخر السبعة الفصول المتعلقة بكلمة التوحيد جلجلها سبعة تناولا ورجاء من المولى الكريم جل وعلا أن يجعلها لنا ولجميع أحبنا حنا حينا وحجابا منيعا من التعذيب بشئ من دركات النار السبع كما أنا ختمنا هذه العقيدة وشرحناها بتطبيق معنى كل شى الشهادة نرجو به من مولانا جل وعلا أن ينحتم لنا ولجميع أحبنا وإخواننا في الدين بأفضل درجات الإيمان ويجمع ثملنا وثملهم إثر الموت مع أوليائه المقربين أهل (٢٣٧) النعم المقيم والروح والريحان .

ولنختم هذا الشرح المبارك إن شاء الله بأدعية مباركة فتقول الحمد لله العكبريم الوهاب المعطي النعم الجليلة لمن شاء بعض فضله لا سبب من الأسباب الفاعل بصائر القلوب بعبوده حتى خرق بتورها حجب الكائنات كلها وظفرت بمنتهى الآراب والصلاة والسلام على سيدنا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم معصين الكالات والوسيلة

أى تعاطيه (قوله إيمان بلطته) أى بأن يحرر قلبه (قوله أو من ظاهره) أى بأن يتحرك أصدبه أو عضو أو صرغته (قوله أو من غيره) أى بأن يحصل لأذية من بعض الناس غنمه من الأكل (قوله ومكر به) بالبناء للفعول (قوله العديم للثال) بالعين المهملة (قوله يرى لها من الأسرار والعجائب) أراد بالأسرار النوع الأول وهو الأخلاق الدينية وأراد بالعجائب النوع الثانى وهو الكرامات (قوله حسنا) أى أمرا مانعا وقوله حسينا أى كثير للنع (قوله وحجابا منيعا) تفسير لما قبله (قوله درجات الإيمان) أى الدرجات الحاصلة بسبب الإيمان (قوله والروح) أى وأهل الروح بمعنى الراحة (قوله والريحان) أراد به مطلق الرزق أى الذين يرزقون في قبورهم (قوله لمن شاء) اللام بمعنى على أو ضمن النعم بمعنى المعطي (قوله حجب الكائنات) من إضافة المشبهة له لشبه أو من قبيل الإضافة للبيانىة أى حتى خرق الكائنات الحاجبة لها عن مشاهدة المولى ومشاهدة آياته الكبرى (قوله بمنتهى الآراب) أى المقاصد (قوله لتليل للى) أى لحصول ما يتناهى المرء وعطف الحاجات على المنى للتفسير (قوله وينبوع النضال) أى محل نبعا وظهورها (قوله للشرف) أى للفصل (قوله بالرفيق الأظهى) متعلق بلحق والمراد بالرفيق الأعلى المولى جل جلاله وقيل الأنبياء والصالحون (قوله الرقات) أى العظام البالية (قوله ذوى الفاقات) جمع فاقة وهى شدة الاحتياج أى ومن يلتجئ إليه الناس الذين اشتد احتياجهم فتوله للمهوفين تفسيره (قوله تبعتنا) فتبع التاء وكسر الباء للوحدة جمع تبعة فتبع التاء وكسر الباء وهى حقوق الآدميين (قوله قد أسرتنا) فتحت من الأسر أى صيرتنا مأسورين (قوله الأوهام) أى الخيالات التى يحدتها الوهم كأن تخيل له إذا فعل كذا من الطاعات حصل له الضرر كذا (قوله والمهوى) أى هوى النفس أى

المعطى دنيا وأخرى لتليل المنى والحاجات وينبوع الفضائل وأساس جميع الخيرات المشرفة على كل مخلوق لله تعالى فى الأرض والسموات ورضى الله تعالى عن آله وصحبه الذين هم بصديغته ولحوقه بالرفيق الأعلى الأنجم الزاهرات والذين هم بالقوة للخلق بعده وهم خير الأئمة الأئمة الهداة وعن التابعين ومن تبعهم باحسان إلى يوم يبعث الله العظام الرقات ربنا ظلمنا أنفسنا وإن لم تنفرتنا وترحمنا لنكونن من الخاسرين ربنا ظلمنا أنفسنا ظلمنا كثيرا ولا يفر القلوب إلا أنت فاغفر لنا مغفرة من عندك وارحمنا إنك أنت الغفور الرحيم ربنا لا تجعلنا فتنة للقوم الظالمين ونجنا برحمتك من القوم الكافرين اللهم يا غياث المستغيثين وملجأ ذوى الماقات للمهوفين أسألك يا أرحم الراحمين يا ذا الجلال والا كرام أن تجعلنا فى الدنيا والآخرة من خيار أهل لا إله إلا الله ومن خيار أهل معرفتك وأن تمننا إثر الموت مع الأحبة فى جنة الفردوس بجلائل نعمك وجليل رزقك وأن تنفرتنا جميع ذنوبنا بلا عقوبة ولا عنة وأن تؤدى عنا جميع تبعاتنا بمحض فضلك بلا خرى دنيا وأخرى يا ذا الفضل والمنة اللهم لك الحمد وإليك الشكرى من أنفسنا ومن عوائق قد عسر معنا فى هذه الأزمنة الصعبة النجاة فأتمنا يا مولانا من ضررها فى ديننا ودنيانا حالا ومآلا حتى تفوز بأعظم رضوانك فى الحياة وبعد المات اللهم يا أرحم الراحمين إنه قد أسرتنا الأوهام والمهوى وضعت عن التهورى إلى التمتع بمتبع جنابك على منا القوى وقد اشتد علينا

وتلق القلوب وانفتحها وأبهر عينها تولى ظلمات القلوب عليها وراكم ران الذنوب فقلنا سبح وتعالى وإن ضحك منا  
اللسان وتريد النهوض إلى نيل الكالات شوقاً إليه فيمنعها الأسر والمعنى ولا تساعدنا عليه القوى ولا النفس ولا الأركان  
صعرتا يامولانا مطروحين في مضيق سجن الآفات مكبلين فيه بثقل قيود الشهوات فيإذا الفضل العظيم الذي لا يبعد ولا يصل  
ولا يقاس بمكيال ولا ميزان يادا الكرم العظيم الذي قاض على العوالم كلها حتى طمع فيه القريب ومن هو في غاية البعد والحسران  
قد أمرتنا إذا اللبلال والأكرام على لسان نبيك ورسولك سيدنا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم بمكافئ العاني وإيقادته من  
الأسر الذي ضرره يسير وعرضه فان فتن يامولانا العانون حقيقة الحائقون الاقطاع عمادهم من الخير العظيم مما خبرت به  
أوليائك في أعلى الجنان ولاعوض له من الفوز منك بحصيل الرضوان فن على قلوبنا وذواتنا المأسورة والمحبوسة عن التمتع بقيد  
حسرة جلاك التي لا يملك الصبر (٢٣٨) عنها بما به أمرتنا يا كريم يابوها يا رحمن يا رحمن يا من ليس معه

ما بهواء كان تنشهى النفس أكل كذا فيأكله فيمنع ذلك من العبادة لكسبه ونومه (قوله وثاق  
القلب) أى قيدها (قوله ران الذنوب) أى سوادها (قوله وتندب) أى تنوح (قوله وإن ضحك منا  
اللسان) كذا في عدة نسخ والصواب الألسان لأن الضحك لا ينسب إلى اللسان وينسب إلى الأسنان  
لظهورها عنده (قوله وتريد النهوض إلى نيل الكمال) أى بالهوى في حسرة ذى اللجلال ومشاهدته  
(قوله ولا تساعدنا) أى القلب وقوله عليه أى على النهوض لنيل الكمال (قوله مكبلين) ففتح  
الكاف وتشديد الباء أى مقيدين وقوله بثقل قيود الشهوات أى بقيود الشهوات الثقيلة أو أن إضافة  
قل للقيود حقيقة والتقل مستعار للثقة وإضافة قيود للشهوات بيانية أو من إضافة للشبه به للشبه  
(قوله حتى طمع فيه القريب) أى قربا معنويا (قوله بمكافئ العاني) أى بمكافئ الأسير من أبدي  
الكفار مع أن ضرره يسير ففكنا من أسر أنفسنا فإنه أعظم من ذلك (قوله فتن يامولانا العانون)  
أى للأساورون (قوله من الفوز الخ) بيان لما يدرهم ولا عوض له (قوله بما به أمرتنا) متعلق بأمئن  
أى فامئن علينا بالنك والخلص الذى أمرتنا به (قوله حجابا مستورا) أى حجابا يحجبنا عنهم خفيا  
عن الأعين أو أن مستورا بمعنى سار لنا بحيث لا يتدبرون على الوصول إلينا (قوله في نيل) أى في  
حصول (قوله بذاتك) الإضافة بيانية (قوله الشفيع) أى الذى يشفع (قوله للشفع) أى الذى تقبل  
شفاعته (قوله وعد ما يحتلج) أى يتحرك .

وليكن هذا ختام هذه التقييدات ختم الله لنا بالحسن ومنعنا في الآخرة بالتمام الأسنى وشفع  
فينا وفي الدنيا ومشائنا وأحبنا خير الأنبياء الكرام سيدنا محمد عليه وعلى آله وأصحابه من الله  
أفضل الصلاة وأزكى السلام .

قال مؤلفها : وكان الفراغ من كتابتها يوم الجمعة السابع والعشرين من شهر شعبان  
سنة ١٢١٤ أربع عشرة ومائتين وألف هلاية وذلك ثانى عام من استيلاء الفرنسيين على مصر  
أعاده الله للإسلام وحسبنا الله ونعم الوكيل نم اللوى ونعم النصير وسلام على جميع الأنبياء والمرسلين  
والحمد لله رب العالمين والله تعالى أعلم .

بصوم الثغران اللهم اجعل حفظها لهم نورا عظيما في الدنيا والآخرة وأنشطهم بسببها بلا عنة من الفردوس الأعلى فهرس  
أعلى للتنازل الفاخرة واحفظنا وإياهم إلى اللات من جميع الفتن واجعل بيننا وبين الظالمين حجابا مستورا في ديننا ودنيانا  
يعظم للوهاب ولئن توسل إليك يامولانا في نيل هذه الطالب كلها بذاتك العلية ثم بنبيك ورسولك سيدنا ومولانا محمد  
صلى الله عليه وسلم ذى النفس الزكية الشفيع للشفع عندك سيد الأولين والآخرين سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم وعلى  
أهله عدد ما ذكرك وذكره الذاكرون وغفل عن ذكرك وذكره الخافلون وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين وحسبنا  
الله ونعم الوكيل ولا حول ولا قوة إلا بالله العلى العظيم وحسبنا الله وكفى بسلام على عباده الذين اصطفى وصلى الله على سيدنا  
محمد وعلى آله وصحبه وسلم عدد قطر الأمطار وعدد ورق الأشجار وعدد مثاقيل الجبال والأحجار وعدد الرمال وزبد البحار  
وعدد الأبرار والنجار وعدد ما يحتلج في الليل والنهار واجعل اللهم هذه الصلاة لنا نجاة من النار يا واحد يا أحد يا مهيمن يا قاهر  
وسلام على جميع الأنبياء والمرسلين والحمد لله رب العالمين .

في ندير ملكه فان  
الهم اغفر لنا ولآبائنا  
ولأمهاتنا ولأشيانا  
ولإخواننا وأحبنا  
وفريقتنا واجمع شملنا  
وعلمهم بلا عنة مع  
أكبر أوليائك في أعلى  
عليين ومتع جيئنا  
أجر ثلوث في أعلى  
الفردوس بقيد  
رؤيتك ومرافقة من  
أقمت عليهم من  
النبين والصدقين  
والشهداء والصالحين  
اللهم افتح بهذا الشرح  
كل من احتج به من  
فعل الخير والإيمان  
ومن لهم على كل من  
خط القيدة أسسه  
بحسن الحافظة والفوز

## فهرس

صفحة	
٢	خطبة الكتاب
١٤	بيان أهم ما يستغل به العاقل
٣٢	اختلاف العلماء في الحكم
٤١	الحكم العقلي وتقسيمه
٤٨	أن الظلم على الله مستحيل
٥١	الواجب على كل مكلف شرعا
٥٤	الكلام على المعرفة
٥٥	الاختلاف في إيمان القدر
٥٧	بيان وجوب النظر الصحيح
٦٠	فصل في أن من اعتقد في ربه الحق وتعلق به اعتقاده فانه مؤمن موحد
٧٠	بيان التحذير من تعلم الكلام من الكتب التي حثبت بكلام الفلاسفة
٧٤	مبحث الوجود
٧٦	القلم
٧٩	البقاء
٨٢	الخالفات للحوادث
٨٥	قيامه تعالى بنفسه
٨٩	الوحدانية
٩٣	بيان الصفة النفسية
٩٦	بيان صفات الماني
٩٨	القدرة والارادة
١٠٥	العلم
١٠٨	الحياة
١٠٩	السمع والبصر
١١٢	الصكلام
١١٨	الصفات المعنوية
١٢٠	الاستحيالات
١٤٥	الجزاء في حقه تعالى
١٤٧	برهان الوجود لله تعالى
١٥٤	وجوب القلم
١٥٧	البقاء

١٥٨	بحث برهان وجوب علاقته تعالى للمعاد
١٥٩	» » » قيامه تعالى بنفسه
١٦١	» » » الوحدانية
١٦٧	» » » آصافه تعالى بالقدر والارادة والعلم والحياة
١٦٩	» » » آصافه تعالى بالسمع والبصر الكلام
١٧١	» » » كون فعل للمكات أو تركها جائزا في حق تعالى
١٧٣	» » » مايجب ومايستحيل ومايجوز في حق الرسل عليهم الصلاة والسلام
١٩٠	» » » التكلم على كلمة التوحيد و بيان أنها جامعة لهذه العقائد كلها وغير ذلك
٢٢٥	» » » في ذكر فصول أربعة تنطق بكلمة التوحيد
	الفصل الأول : في بيان حكم هذه الكلمة
٢٢٦	» » الثاني : في بيان فضلها
٢٣٠	» » الثالث : في كيفية الذكر بهذه الكلمة للشرف على الوجه الأكمل
٢٣٥	» » الرابع : في بيان الفوائد التي تحصل لذكر هذه الكلمة الخ

بحمد الله تعالى قد تم طبع كتاب [ حاشية ] محمد بن أحمد بن عرفة السوقي  
على [ شرح أمّ البراهين ] لسيدي « محمد بن يوسف السنوسي » مصححا بمرفق ؟

رئيس التصحيح

أحمد سعد علي

من علماء الأزهر الشريف

[ القاهرة في يوم الخميس ١٦ صفر الحير ١٣٥٨ هـ - الموافق ٩ ابريل سنة ١٩٣٩ م ]

مدير الطبعة

رستم مصطفى الحلبي

ملاحظ الطبعة

محمد أمين عمران

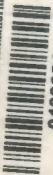








Bibliotheca Alexandrina



0480324

401

401